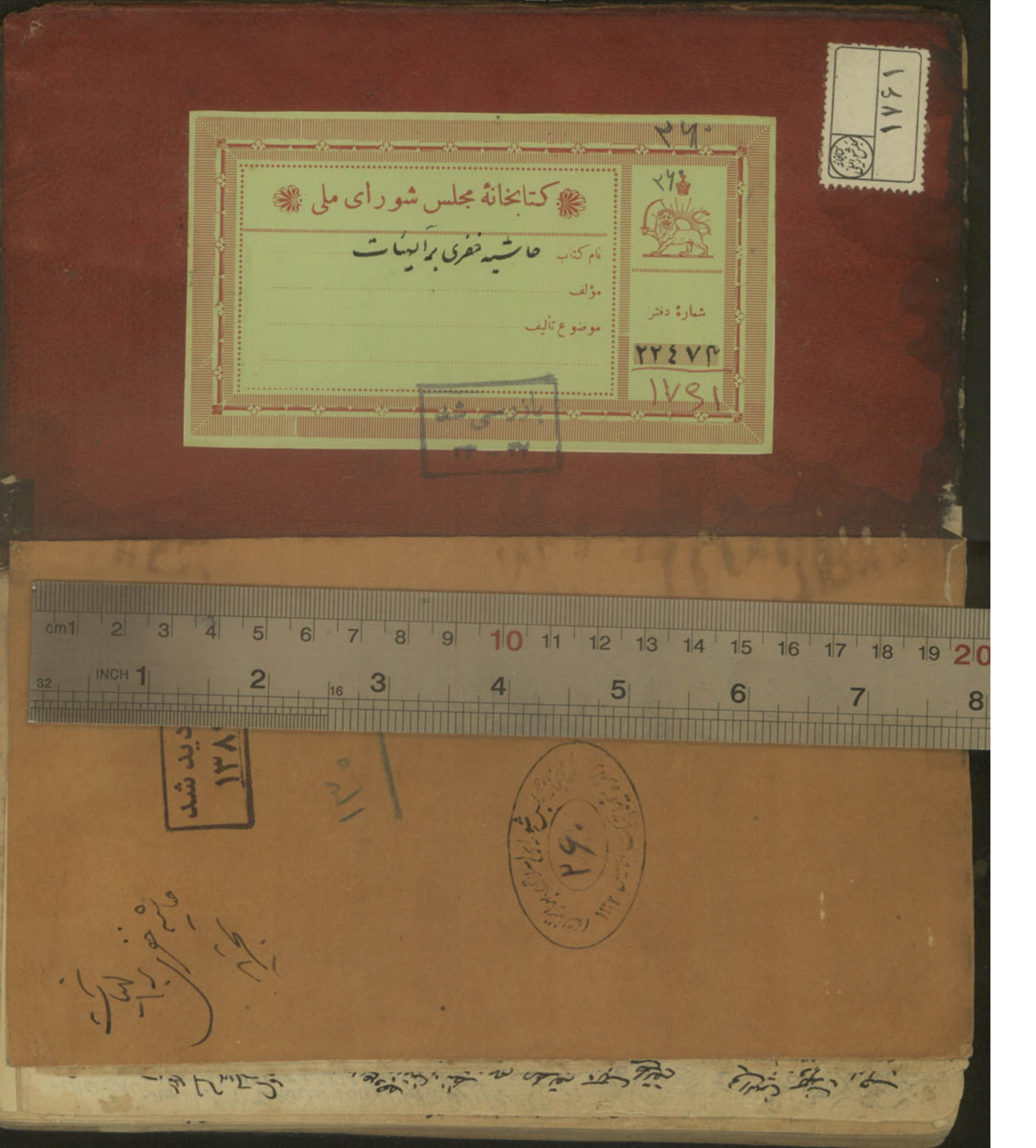
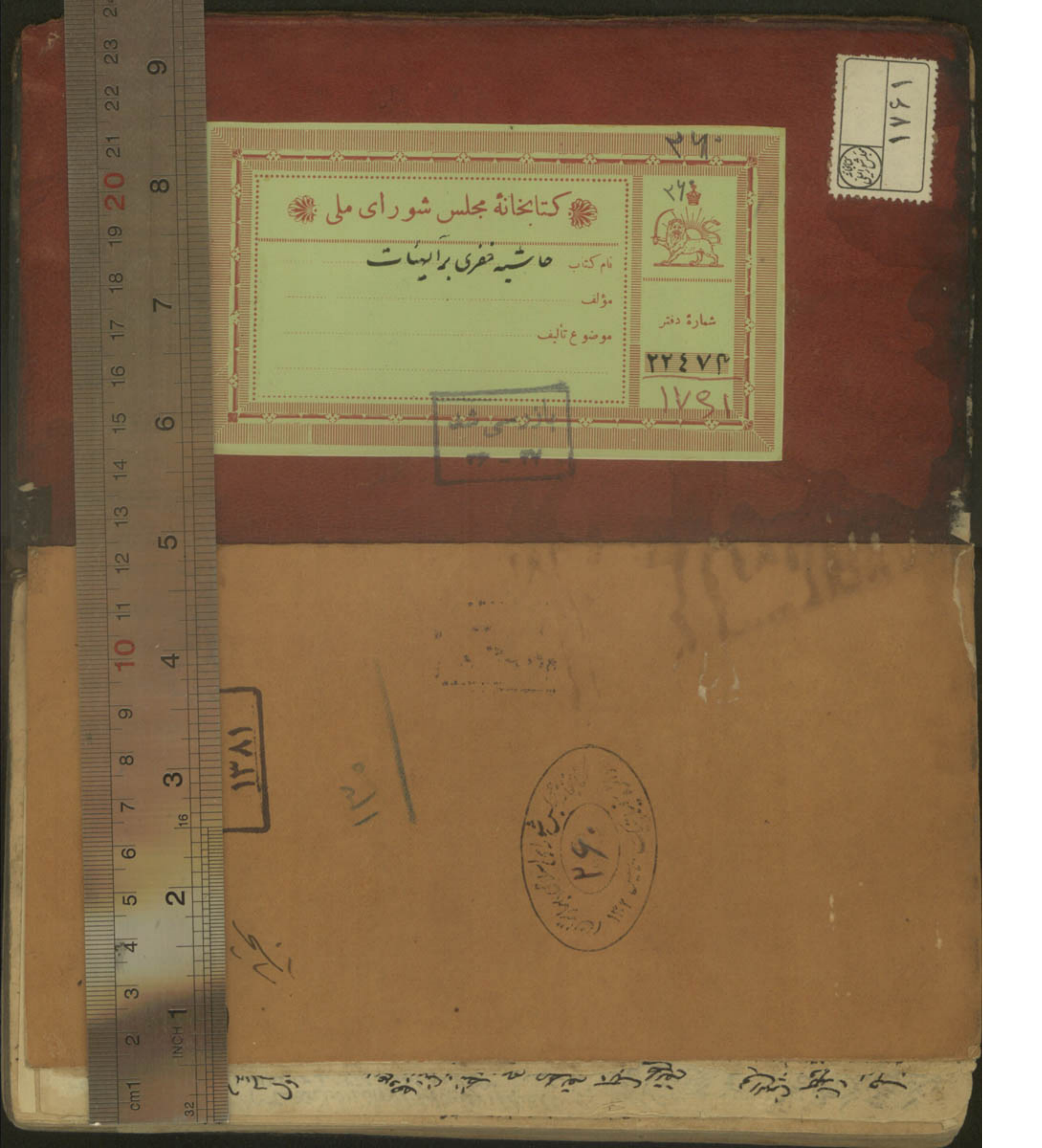
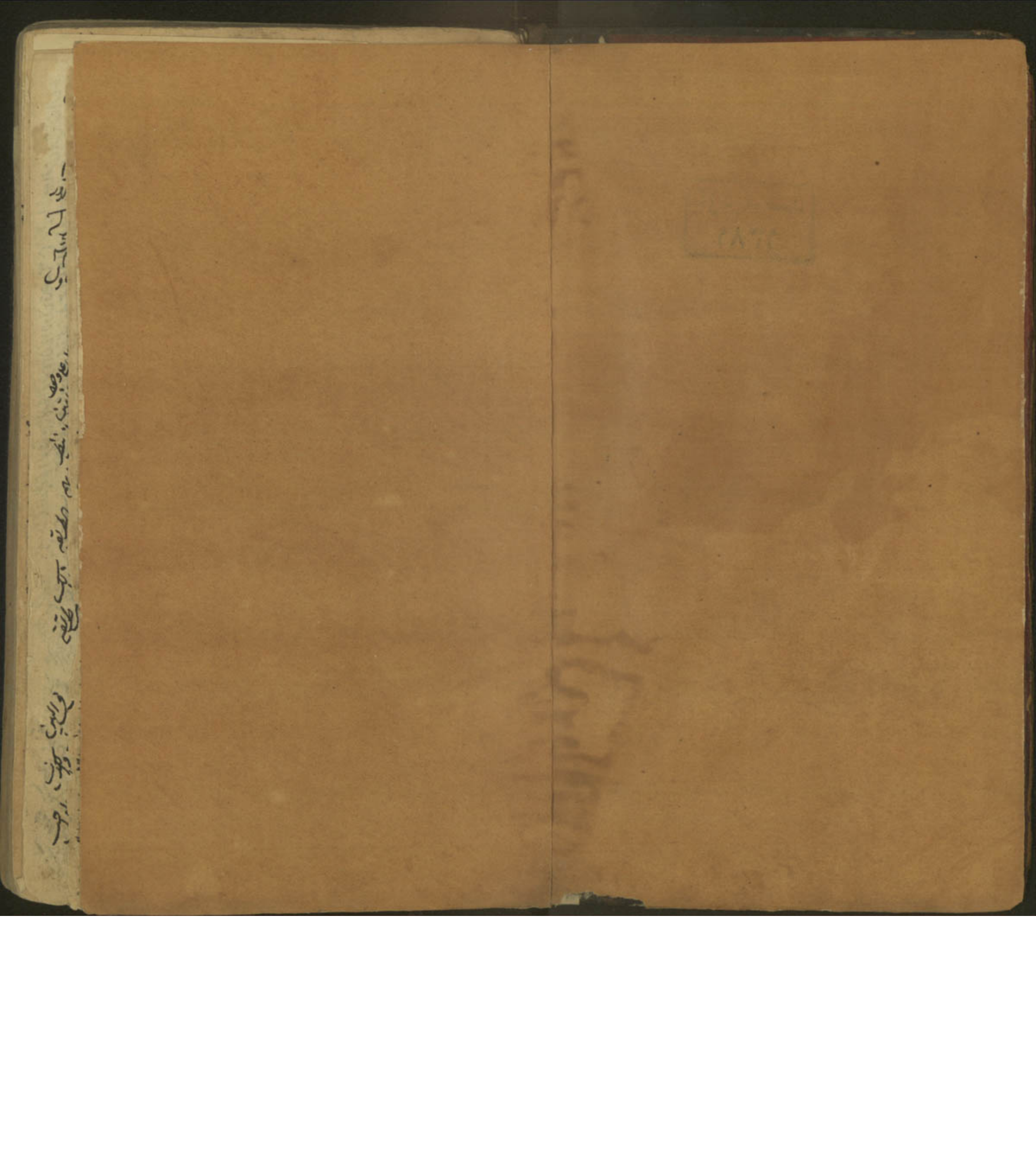
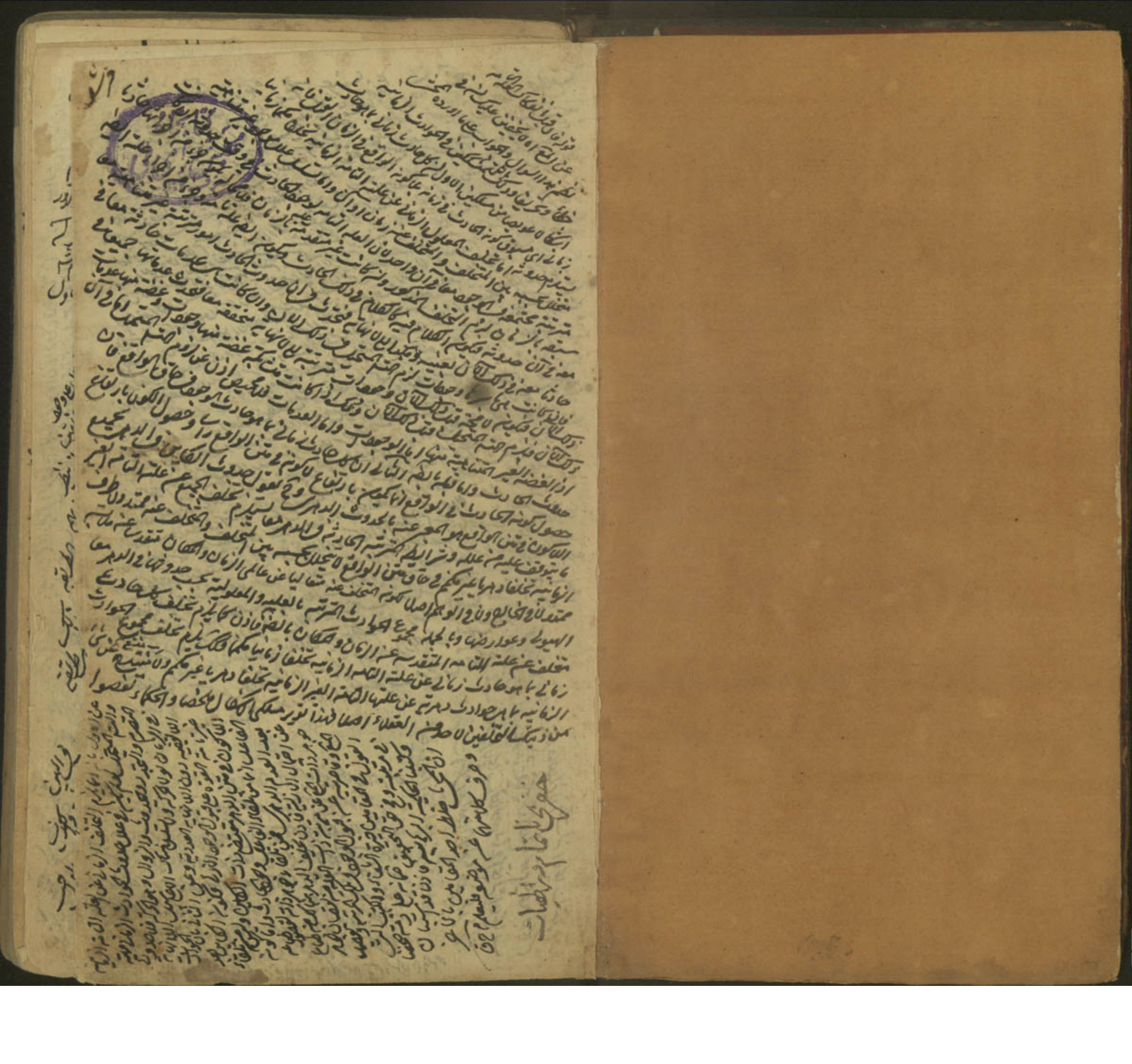

۱۷۲۱
کتابخانهٔ
مجلس شورای
اسلامی


کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
نام کتاب حاشیه خفری برالهیات
مؤلف
موضوع تألیف
شمارهٔ دفتر
۲۲۴۷۳
۱۷۶۱
۲۶۰



کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
نام کتاب حاشیه خفری بر الهیات
مؤلف
موضوع تألیف
شمارهٔ دفتر
۲۲۴۷۲
۱۷۶۱
۱۳۸۱
۲۶۰











بسم الله الرحمن الرحيم

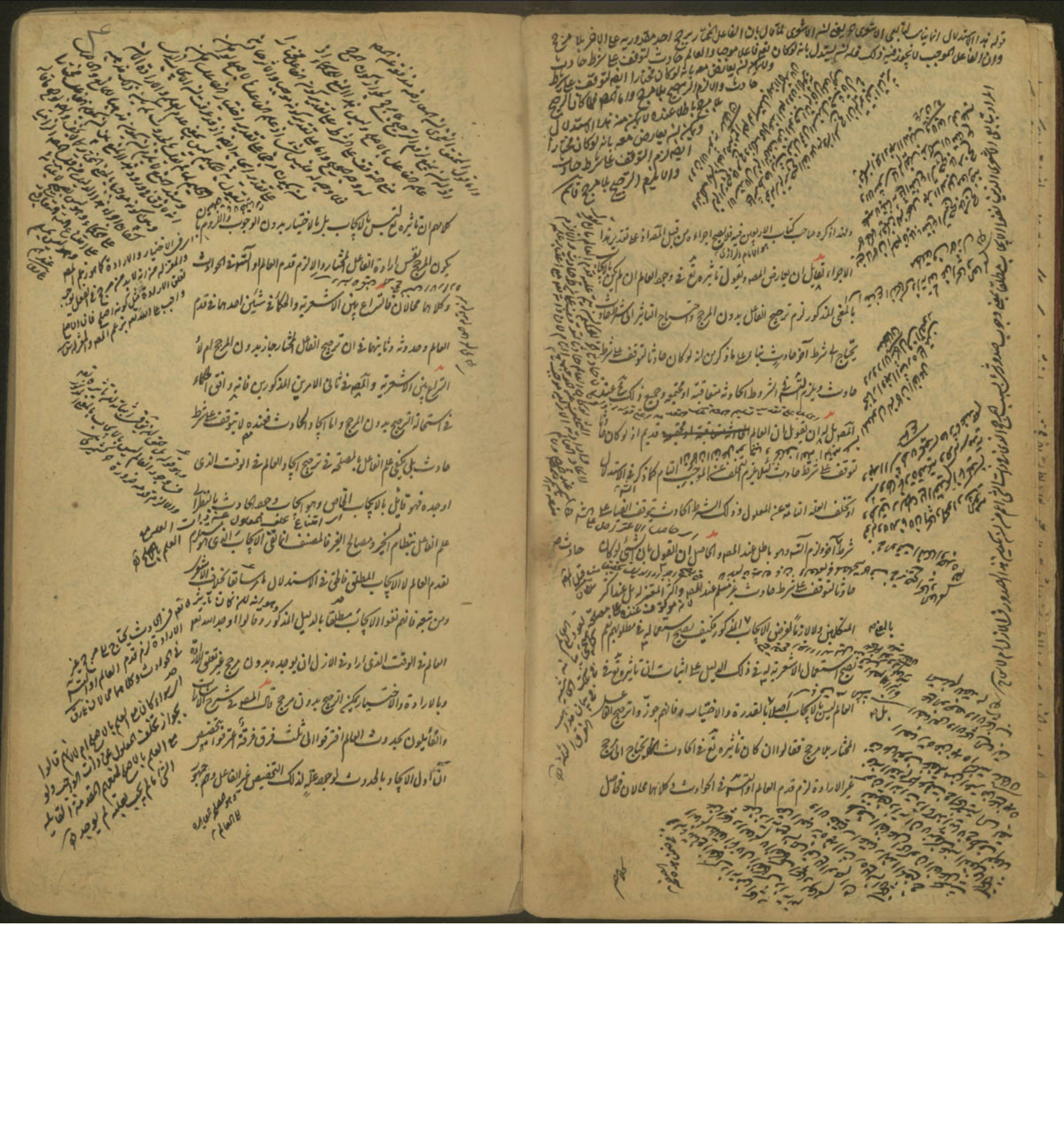
الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين محمد وآله الطاهرين وبعد
فيقول الفقير الى الله الغني محمد بن احمد الخفري هذه تعليقات اتفقت مني على شرح
الالهيات التجريد قد جمعتها تذكرة لمن له قلب او القى السمع وهو شهيد جعلني الله
والطالبين من اهل التأييد قوله استدل على وجود الواجب اختار المصنف
قدس سره في اثبات الواجب منهج الحكماء الالهيين وهو الذي يستدل
فيه بالنظر الى الوجود لانه اخصر واولى واشرف من المنهج الذي اعتبر فيه
حدوث الخلق او امكانه بشرط الحدوث كما هو طريقة بعض المتكلمين او الحركة
كما هو طريقة الطبيعيين واقتصر في هذا المنهج على دليل واحد لحصول المقصود
وللاشارة الى قوة هذا الدليل ويمكن تقرير هذا الدليل بوجوه احدها
ان للموجود افرادا بالبديهة فان كان واحد منها واجب الوجود بالذات
ثبت المطلوب وان كان كلها ممكنا فلها مؤثر موجود بالضرورة ويلزم انتهائها
الى الواجب لاستحالة الدور والتسلسل وثانيها ان يقال في الشق الثاني

قوله كان الموجود المحسوس والمعقول لمدركه اقول ان اراد بالمعقولية
والمحسوسية ان حقيقتها محض الوجود للغير باي نحو كان وكذا
العكس المذكور اي قوله وكان وجوده لمدركه نفس محسوسيته
ومعقوليته اي اي وجود كان لغيره هو المعقولية والمحسوسية
فلا نم ذلك بل الظاهر خلافه وان اراد ان المعقولية والمحسوسية
تصدق عليهما انهما الوجودان للغير وان نوعين من الوجود
للغير هما المعقولية والمحسوسية فلا يثبت به المط اي ان
ما قام بغيره باي نحو كان معقولا للغير وما قام بنفسه كان
معقولا لنفسه اذ يمكن منع هذا وان اراد ان الموجود للمدرك
من حيث انه مدرك نفس المعقولية وكذا العكس فلا نزاع
في صحته الا انه لا ينفع فيما ذكر اذ اثبات ان ما قام بذاته
عالم بذاته بهذه المقدمة مصادرة اذ قبل اثبات انه
عالم كيف يسلم انه مدرك مع ان المظنونات الخطابية
لا ينفع في المطالب العلمية المطلوب فيها اليقين فتأمل
سلطان



قوله فالموجود بالمعنى الذي هو موجود لنفسه اي الموجود بمعنى
الذي هو متصف بهذا الوصف ايضا وهو انه غير قائم بالغير
ظاهر لنفسه لا ان كل موجود بمعنى كذلك حتى يرد انتقض
بالصورة الجسمية ولا كل ما هو موجود لذاته ظاهر لنفسه
حتى يلزم انتقض بالهيولى سلطان





قوله هذا الاستدلال انما يناسب لمذهب الاشعري حيث يلزم الاشعري لما قال بان الفاعل المختار يرجح احد مقدوريه على الآخر بلا مرجح وان الفاعل الموجب لا يجوز فيه ذلك فلهذا لم يستدل بانه لو كان نفس فاعل موجب والعالم حادث لتوقف على شرط حادث والا لزم الترجيح بلا مرجح واما الحكماء فلما كان الترجيح بلا مرجح باطلا عندهم لا يمكن منهم هذا الاستدلال ويمكن لهم يعارض معه بانه لو كان مختارا ايضا لزم التوقف على شرط حادث والا لزم الترجيح بلا مرجح فافهم

ولهذا اوكره صاحب كتاب الاربعين فيه فلا يصح اجراؤه من قبل المصنف او على تقدير هذا الاجراء تقابل ان يعارض المصنف ويقول ماثيره تعالى في وجود العالم ان لم يكن بالايجاب بالمعنى المذكور لزم ترجيح الفاعل بدون المرجح واحتياج التاثير الى شرط حادث يحتاج الى شرط آخر حادث بناء على ما ذكر من انه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وجميع ذلك ممتنع عنده بل المتصل بان نقول ان العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم تخلف عن الموجب التام كما ذكر في الاستدلال او تخلف العلة التامة عن المعلول وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط آخر ولزم التسلسل وهو باطل عند المصنف والحاصل ان القول بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث غير مسلم عند المصنف واكثر المعتزلة بل عند اكثر المتكلمين ولا لازما لفرض الايجاب المذكور فكيف يصح استعماله في مطلوبهم نعم يصح استعمال الاشعرية له في ذلك اي في اثبات ان تاثيره تعالى في العالم ليس بالايجاب اصلا بل بالقدرة والاختيار فانهم جوزوا ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح فقالوا ان كان تاثيره تعالى في الحادث لا يحتاج الى مرجح غير الارادة لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما محالان فحاصل

كلامهم ان ماثيره لم يتبين بالايجاب بل بالاختيار بدون الوجوب واللزوم بان يكون المرجح نفس ارادة الفاعل المختار والا لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما محالان فالنزاع بين الاشعرية والحكماء في شيئين احدهما في قدم العالم وحدوثه وثانيهما في ان ترجيح الفاعل المختار جائز بدون المرجح ام لا والنزاع بين الاشعرية والمصنف في ثاني الامرين المذكورين فانه وافق الحكماء في استحالة الترجيح بدون المرجح واما ايجاد الحادث فعنده لا يتوقف على شرط حادث بل يكفي علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي اوجده فهو قائل بالايجاب الخاص وهو ايجاب وجود الحادث بانتظام علم الفاعل بنظام الخير ومصالح الغير فالمصنف انما نفى الايجاب الذي هو مستلزم لقدم العالم لا الايجاب المطلق فالحق في الاستدلال ما مر سابقا بخلاف الاشعري ومن تبعه فانهم نفوا الايجاب مطلقا بالدليل المذكور وقالوا اوجد الله تعالى العالم في الوقت الذي اراد في الازل ان يوجده بدون مرجح غير تعلق الارادة وبالارادة والاختيار يمكن الترجيح بدون مرجح قال المصنف في شرح الاشارات والقائلون بحدوث العالم افترقوا الى ثلث فرق فرقة افترقوا بتخصيص الى اول الايجاد وبالحدوث لوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهم جمهور

قدماء المعتزلة من المتكلمين ولكن يسمى بجزائهم وهو انهم يقولون بتخصيصه ... بعض الاوقات
دون الوجوب ويحيلون علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا تخصيصه بذلك
الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا احداث العالم في غير ذلك الوقت مستحيلا لانه
لا وقت يعتبر فيه التخصيص فحوا من الجبر هربا من التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم
لا يتعلق بوقت ولا بشيء آخر غير الفاعل فهو لا يتبدل بما يتبدل او بغرض التخصيص والكراهة
وجواب ... بالاعتبار الفاعل بل ذهبوا الى ان الفاعل المختار ان
احد مقدوريه على الآخر من غير تخصيص وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن تابعه
قدماء وغيرهم من المتكلمين المتأخرين انتهى ولا خفاء في ان القول بخيار المذ...
الاول لكن ذلك بالوجوب **قوله** يلزم قدمه اي قدم الفعل المطلق الذي
هو من العالم ولزومه للايجاب بالمعنى المذكور بديهي لا حاجة الى التنبيه كما
الاشارة اليه **قوله** اذ لو كان حادثا لتوقف آه ذلك التوقف مع كون لزوم
حدوث نفس المطلق ممنوعا كما مر الاشارة اليه لكن اثبات هذا الحدوث على
تقدير الايجاب بالمعنى المذكور وامكان استلزام المحال لكلمة استلزم التقدم
على نفسه **قوله** فلا يلزم التخلف آه لا حاجة الى هذا التقييد بعد تعيين الايجاب بالمعنى
المذكور فان قيل هذا القيد لتوضيح قلنا لا توضيح فيه لان الموجب التام اثر ك...

بين الموجبين الذين احدهما معتبر عند الحكماء والآخر معتبر عند المتكلم وايضا التخلف من
ففي هذا الكلام من التقييد موجبا للابهام لا للتوضيح
الموجب التام وان كان محالا لكن جاز ان يكون لازما لاجتماع المتنافيين وهو الموجب
بالمعنى المذكور وحدوث اثره المطلق وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق
اثر الموجب بالمعنى المذكور ولا حاجة الى اعتبار توقفه على شرط حادث
قوله متعاقبة آه اقول على هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق من حدوثه
وهو غريب **قوله** او مجموعه آه لا يخفى عليك انه على هذا التقدير يلزم
تخلف المعلول عن الموجب التام فيبطل قوله اذ لو كان حادثا آه ولا خفاء
عليك انه على تقدير الحدوث لزم التخلف عن الموجب التام وذلك
كاف فان قيل مراد الشارح من القدم المذكور في قوله ويلزم قدمه بالشخص
او القدم بجميع الاجزاء ولهذا قال اذ لو كان حادثا اي بالشخص او حادثا
بالجزء لتوقف على شرط حادث قلت الاستدراك باق اذ قد سبق
لو كان مراده هذا لم يتم القدم بجميع الاجزاء اذ لو لم يكن جميع الاجزاء
استحالة قدم العالم سواء كان بالشخص او بالجزء او بالنوع وايضا لا يندفع
ما مر الاشارة اليه سابقا من ان الحادث لا يتوقف على شرط حادث عند
القوم فالوجه في تقرير الدليل ما مر سابقا **قوله** وللمعترض ان يقول آه
اقول العمدة في اثبات حدوث العالم اجماع المليين والحديث المشهور

الذي لا دليل عقلا يعارضه فليس للمتكلمين الالتفات الى هذا التجويز المخالف للاجماع المذكور

والحديث والقدماء اتفاق الملة والوسائط غير معقول اي لا دليل عقلا عليه فتجويز ما مع انه

مخالف للاجماع المذكور وللحديث غير ملتفت اليه وانتفاء الدليل العقلي قائم بان

الممكن الذي لا وجود له باعتبار ذاته لا يوجد جوهرا وهذا ما يوافق كلام الحكماء

قال بعض الافاضل في كتابه المسمى بالتحصيل ان سألت الحق فالصحيح ان يكون معطي الوجود والآن

ما هو بريء من كل الوجوه من معنى ما بالقوة وهذا هو صفة الاول تعالى لا غير اذ لو كان

عقلا او جسما كان للعدم فيه شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة شركة في

اخراج الشيء من القوة الى الفعل انتهى فتعين قول الملة والوسائط غير معقول ان الوسائط

في ايجاد العالم الجسماني كما يقتضيه البرهان العقلي الدال على امتناع ايجاد الجواهر على

المفارقة لذات الموجد ما هو مختص بالمبدأ الاول تعالى وهذا لا ينافي كون

حركات العباد صادرة منهم بحسب ... لتبدل الامكان باعتبار القدرة مع قطع

النظر عن اعتبار الارادة والوجوب باعتبار الارادة فان الارادة عند المعتزلة غير زائدة

على الذات ولا على الداعي ولا على العلم بالاصلح فان قيل اذا كان الارادة

والعلم بالاصلح غير زائدين على ذاته تعالى فكيف يمكن انفكاك الذات عن الارادة

لينتقض الايجاب بالمعنى الذي ذكر اولا قلت لما كان المراد وهو ايجاد الحادث على النهج

الحاصل ان كان مفيد الوجود معنى ما بالقوة سواء كان

قوله اي مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها

الذي هو الاصلح وكان مرجح الايجاد هو العلم بالاصلح انتفى الايجاب المذكور

اولا وان تحقق الايجاب بمعنى استحالة انفكاك الحادث على النحو الواقع

عن الارادة التي هي غير زائدة على الذات والعلم بالاصلح كما مرت الاشارة اليه

بسابق تحقيق ذلك الحادث الله تعالى **قوله** وهذا ما يقال ان الوجوب بالاختيار

اي لا ينافي الوجوب بالاختيار والارادة التي هي غير زائدة على الذات

القدرة والاختيار الذي هو مراد المتكلمين نعم الوجوب بالاختيار والارادة

يمنع ما تكلف المصنف وارتكبه

التي هي غير زائدة على الذات لا ينافي القدرة والاختيار والارادة

على تفسير الحكماء بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن شأنه في الازل فتعين فيه

بالمشية القديمة التي هي غير زائدة على الذات ولا على العلم بالنظام الاعلى والاكمل

ان انفكاك العلة التامة عن المعلول في الزمان محال فكيف يحكم بانفكاك ارادة

الواجب تعالى مع كونها غير زائدة على الذات عن تعلقها بالمراد في الازل

كما حكم به المتكلمون فاللائق بهذا المقام ايراد تحقيق شاف كاف يندفع به

ما قيل فيه خلف قاف فان قيل انفكاك العلة التامة عن المعلول اي تقدمها

عليه بالزمان ممكن وزعم الحكماء القول بامكانه فان الحادث في آن الحدوث له

علة تامة بلا شبهة ولا نزاع لاحد فيه فوجب ان يتقدم تلك العلة



ان يفعل بان يريد الفعل ح يجب الفعل البتة فيما مضى فانهما انما يبنيان

الا انه مذهب من حكم بحدوث ارادة الفعل بعد حصول تمامه في ارادة

كبعض شيوخ المعتزلة والعبارة اللائقة في الاول اي ان تعالى فان القادر

هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل فيجب الفعل بالنظر الى ارادة

الذات وفي الثاني ان تعالى ان اراد وجب صدور الاثر

بالنظر الى مجموع الشرائط اعني الذات مع كونه قادرا مريدا وقال

تسامح في العبارة تورثه تدل على المراد لكن هذا انما في ما ذكره بعد في

شرح قول المص وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد يدل على ارادته

على انه يعتقد لكن مذهب المص اثبات الارادة الزائدة على الذات

قال المحقق في شرح الاشارات لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين

هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا

الى اثبات شيء بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره فاثبتوا الارادة تتعلق

بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة زائدة

زائدة على علمه عند الكعبي ثم قال واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون

بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل اصلا مع قولهم بانه يمكن

عليه بالزمان اذ لو كانت معه بالزمان ينقل الكلام الى علتها فيلزم الانتهاء الى

علة تامة متقدمة على المعلول بالزمان والا لزم اجتماع علل غير متناهية

مترتبة وهو باطل باتفاق العقلاء وبذلك يندفع كلام الحكماء على المتكلمين في جواز

تخلف العلة التامة عن المعلول قلت تخلف المعلول عن العلة بحيث لا يتخلل زمان

بين تحققهما اصلا لا يجب الخارج ولا يجب البتة بل هو جائز عند الحكماء بل لا يلزم

ان يجوزوه لما مر ان تخلف العلة التامة عن المعلول بحيث يتخلل بينهما زمان

وهو كما يلزم من الحكم بان القديم مع الارادة القديمة علة تامة لتعلق الارادة

باحداث الحادث زمانا فهو مما يستحيل بحسب الجليل من النظر بناء على انه

لا يجوز الترجيح بلا مرجح فلا بد من بيان امكانه وكونه بمنزلة التقدم الذي يلزمهم

التزامه اقول قد مر الاشارة اليه فيما سبق من ان العلم بالاصلح هو المرجح

فالذات تقتضي احداث الحادث في آن الحدوث بواسطة الارادة

المتعلقة بالاصلح وسيجيء تفصيله وتحقيقه انشاء الله الحكيم قوله بان

يريد الترك او لا يريد الفعل هذا الترديد بناء على الخلاف في ان الترك

اما فعل يصدر عن التارك او عدم الفعل قوله اي انضمام الارادة له

هذه العبارة والعبارة السابقة اي قوله فان القادر هو الذي يصح منه

بعض الاوقات اصلح للصدور غير راجع الى استناع الصدور فيه غير ذلك

الوقت لبنى الحكم بوجوب الاصلح كما في ما نقل عن الحكماء سابقا واما ان الحكم

بوجوبه كما هو مذهب المصنف فمؤدى كلامين العبارتين واحد وان النظر الى

بالاستناع الامتناع بالغير وبتعليم لبنى محتار المصنف هو لبن الارادة مع انه غير

زايدة على العلم بالاصلح غير زايدة على الذات ولبن لبعض الاوقات

اصلح للصدور ولبن العلم بالاصلح هو موجب وتنكير ذلك على ذكر منك في

الابحاث الآتية **قوله** واما حال وجود الاثر فيجب وجوده

يمكن الجواب بان وجوب وجود الاثر بالارادة لاينافي الامكان الذي

بالنظر الى ذات القادر فان التمكن على الفعل وتركه انما يكون بالنظر

الى ذات القادر من حيث هو قادر وهذا التحقيق يجري في كلي حالتي الوجود والعدم

ولهذا العلم انه يمكن الجواب على اختيار كل من شقي الترديد **قوله** يعني تمكنا

انما حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني الحال

اقول تعليل لبنى يقول لا يكون تمكنا حال عدم وجود الفعل وعدمه فيعود

السؤال على التقديرين فلا يتحقق القدرة على المستقبل ويحتاج الى

الجواب على المذكور فيطول المسافة في الجواب ولتعليم لبنى المتكلمين

اختلفوا في ان القدرة على الفعل هل القدرة الحادثة قبله او حين وجوده

فذهب الاشعري الى انها مع الفعل والمعتزلة الى انها قبل الفعل واستدل

على تقدمها بوجهين الاول منهما انه لو لم يتحقق قبل الفعل لكان تكليف الكافر

بالايمان تكليف غير القادر وتكليف غير القادر وان كان جائزا

عند الاشاعرة لكنه غير واقع بالاتفاق كما قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا

الا وسعها الثاني منهما ان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها في الفعل

والفعل عند الحصول لا يحتاج الى القدرة والجواب عن الثاني انه حصول

الفعل لا ينافي الاحتياج الى القدرة التي هي علته فان حصول

المعلول لا ينافي الاحتياج الى علته وقد اجيب عن الاول بان تكليف

الكافر في الحال بتحصيل الايمان في ثاني الحال واورد عليه بانه لبنى

استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان ولبنى تبدل

بالايمان لم يكن المكلف فيه لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فيعود

التكليف الى القدرة التي هي شرطه ويمكن دفع هذا الايراد بان المعنى التكليف

لا يتعلق الا بما هو مقدور على تقدير وجوده واللازم منه لبنى يكون المكلف

مقدورا في اي زمان وجد ولا يشترط كون القدرة مجامعة للتكليف



على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان حاصلا بتحصيل آخر لا بذلك
التحصيل وح جاز ان يستمر التكليف حال القدرة لا يقال ان تكليف الفاعل
حال الفعل بتحصيل ذلك الفعل الحاصل بذلك التحصيل ولئن لم يكن محالا لكنه
لا طائل تحته لانا نقول كفى فايدته كونه سببا لذلك التحصيل فانه
هو اثره لا يقال ينتفي فايدة التكليف على هذا التقدير وهو الابتلاء
لانه يتصور عند التردد في الفعل وتركه واما عند تحقق الفعل فلا لانا
نقول الابتلاء انما يكون فائدة حدوث التكليف لا فايدة استمراره
والحق ان النزاع المذكور لفظي فانه لئن اريد بالقدرة القوة
التي هي مبدأ التأثير او الكسب سواء كان مع جميع شرائط التأثير
او لا كان متحققا قبل الفعل ومعه ولئن اريد بها القوة
التي يكون معه جميع شرائط التأثير والكسب لم يتحقق الا مع الفعل ولئن
اريد بها القوة الناقصة التي يشترط معها عدم تحقق جميع شرائط
التأثير والكسب لم يتحقق الا قبل الفعل واما الثالث الذي ذهب بعض
كما يفهم من عبارة بعض والنفهم كان الاول الثاني والا على تحقق ذلك
المذهب فان قيل لتل المقام ذهب الى اختيار القول الثالث

قال ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال في جواب ان شرط القدرة
انتفاء شرائط التاثير في حال العدم وتحقق شرائط التاثير في العدم وفي حال الوجود
شرائط التاثير في الوجود فلا يتحقق القدرة في حال العدم ولا في حال الوجود قلنا
لا يلائم هذا التوجيه قوله ويمكن اجتماع القدرة اه والاولى في توجيهه ان يقال ان
هذا جواب من قال القدرة لا يتحقق في حال العدم قبل الفعل لان القدرة لا يمكن
ان يجتمع مع العدم فاجاب المص بان القدرة على الفعل يتحقق في الحال مع عدم
الفعل في الحال فهذا رد على الاشعرية في قولهم ان الفاعل لا يقدر على الفعل
قبل وجوده قوله وانتفاء الفعل ليس فعل الضد قد اشار الى ان ليس شرط
كون انتفاء الفعل متعلق القدرة كونه فعل الضد فان انتفاء الفعل يصح ان يكون متعلقا
للقدرة وتحقق العدم قبل القدرة لا ينافيه اذ يمكن للقادر ان لا يفعل فيستمر العدم
وان يفعل فلا يستمر فكون العدم الاصلي مستمرا ازليا لا ينافي تعلق القدرة ببقائه
وانه يكفي في كونه طرف النفي اثر الغير الاستمرار ان القادر لم يشاء فلم يفعل
فان انتفاء الفعل ليس فعل الضد الذي هو العدم ففي هذه العبارة اشارة
الى رد الدليلين المذكورين في الشرح قوله اي قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات
اه لا خفاء في ان امكان الضد عن الغير بالارادة علة للقدرة اذ ش

لم يتصف بامكان الصدور عن الغير بالارادة لم يتصف بالمقدورية وكل ما لم يكن

الصدور عن الغير لامكان الصدور عن الواجب تعم سواء كان الصدور بالواسطة

او بلا واسطة فقدرة الواجب متعلقة بجميع ما لا يمكن الصدور عن الغير فمن لم

يجوز كون الممكن فاعلا مستندا الى الممكن لان الممكن باعتبار ذاته لا شيء محض وما كان

كذلك لا يصح ان يصير موجدا لغيره وقع جميع الممكنات بايجاد الواجب تعم

وقدرته ومن جوز كون الممكن محركا للاجسام جوز ان يوجد الواجب تعم حركات

وهم المعتزلة

الاجسام فان القادر على ايجاد المحرك قادر على ايجاد الحركات والحاصل ان

قدرة الواجب المقرونة بجميع شرائط التأثير لا يتعلق الا بالممكنات التي لها

امكان الوقوع بالنظر الى علمه بانتظام الاشياء اما بلا واسطة كما ذهب اليه

البعض او مطلقا مع الاتفاق على انه لا يصدر غير الحركات من الجواهر الا

من الواجب تعم واما قدرته على الاطلاق فهي متعلقة بجميع ما هو ممكن

قوله لانم ان الامكان علة المقدورية اه لما كان الامكان علة عن الغير

الحاجة الى المؤثر والتأثير لا الامكان في صورة الايجاب بالمعنى المذكور

سابقا باتفاق الملتين فثبت بذلك كون الامكان علة للحاجة الى المؤثر القادر

قوله ولانم اه لما كان مقدور المقدور للشيء مقدورا له وجب ان يكون جميع المقدورات



ان صدق الحكم الاول فقط واما الحكم الثاني فلان نسبة الذات المقدسة مع اعتبار كونه عين العلم والارادة
الى جميع الممكنات على السواء لكن نسبة الممكنات الى الذات مع اعتبار كونه عين العلم والارادة ليست على السواء
لاختلاف احوال الممكنات في الكمال والنقصان والنزاهة والخسة وغيرها في التخصيص من الفاعل لكن الخلل
كما قال الشيخ العارف مرحامت ازقامت ناساز بي اندام ماست ورنه تشريف تو بر بالاي كس كوتاه
نيست هذا ولنوضح ذلك بالتمثيل الوهمي في الايمان بذلك الحكم فاطرده كقوله النظر في نسبة
اشراق الشمس الى ما يجمع ما اشرق عليه واختلاف قبولها واعتبر ذلك في الالوان
من جملتها كان تأثير الشمس فيها على السواء مع ان لبعضها تصيير ياقوتا وبعضها
عقيقا وبعضها زجاجا الى غير ذلك فلا تتعجب

فان الممكن الذي ليس له في حد ذاته وجود محال عنده اتصافه بالايجاد ثم قبول
الوجود وقبول الحركات يختلفان عنده في الممكنات بسبب ذلك فافهم

سابقة عن الخيار **قوله** جاز ان يستعد المادة آه هذا لا يوجب تجويز صدور
الممكن عن غير الواجب تعالى **قوله** وعلى التقدير مع الكبرى آه لا يخفى ان المدعى
ان نسبة الذات مع اعتبار كونه عين العلم والارادة بالنسبة الى جميع الممكنات
التي هي امكان الصدور عن الواجب على السواء وان نسبة الذات ليس حيث
هو بدون اعتبار كونه عين العلم والارادة بالنسبة الى جميع الممكنات التي لها
امكان الصدور عن الغير على السواء ولا خفاء في صدق هذين الحكمين **قوله**
ايطالها الثنوية آه بشبهة الثنوية هي ان الله تعالى خير محض فلا يمكن ان يوجد الشر
ولابد للشر الواقع من الموجد فيقتضيه ودفعها بان احوال الاشياء على خمسة احتمالات
احدها الشيء الذي لا خير فيه اصلا وثانيها الشيء الذي لا شر فيه اصلا وثالثها
الذي يتساوى فيه الخير والشر ورابعها ما يكون خيريته غالبا وخامسها ما يكون
فيه غلبة الشر ولا يصدر من الواجب بالذات سلام يمكن ان يصير مبدأ الشر والقسم
ان لا يصدر عنه الاقسام من الاقسام المذكورة الا القسم الثاني الذي يخير فيه
الشرية والقسم الرابع الذي خيريته غالب لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل

ثم قال اگر مطلق شوی مطلق بینی مقید شوی مقید بینی نباشد

شر كثير فصول الثنوية من البتة تعالى الخير مبدأ الكتابة شر يمكن ان يقال بان الله تعالى خلق الاشياء
خيرها غالب وقد تعارفوا رسطو الملقب بالمعلم الاول بذلك الكلام في دفع شبهة الثنوية
قوله وكانهم ارادوا آه وعلى هذا يكون مرادهم بالظلمة هو العدم والامكان **قوله**
والمجوس آه فان المجوس من الايجاد اهرمن ليس الشر بل انما الشر فيه فرزدان اهرمن وتكون
جميع الشر انما يصدر من اهرمن **قوله** والجواب منع توهم الواحد لا يمكن
خيرا آه اللهم الا ان يراد من قولهم خيرا ما يكون خيرا محضا ومن قولهم شريرا
ما يكون شرا محضا ولذا جعلهما المصنف الوجود الذي هو خير محض والعدم الذي هو
شر محض اديرا دعا قاله آه وهو حاصل تقرير شبهتهم ما ذكر ودفعها انما يكون بما سبق
قوله والاحكام اي الاحكام فعال الواجب تعالى وهو بان يكون فاعلية على
وجوه الحسن والنقصان ويشتمل على الحكم والمصالح يدل على التقدم علمه تعالى بالافعال
ثم بواسطته يدل على علمه تعالى بذاته **قال** والتجرد اي تجرد الواجب تعالى وهو على
المشهور كونه غير جسم وغير جسماني وعلى التحقيق كونه غير محتاج
الى الارتباط بالغير بل كونه محض الوجود الحقيقي المنزه عن الماهية والاعراض
يدل على علمه تعالى بذاته اولا وبواسطته يدل على علمه تعالى بافعاله وتغيير
هذا الدليل مما تأمل فيه لئن كنت في الشوق فانه لا يظهر الا لاهل الذوق

فالكل يستند وكل شيء اليه هذا الدليل على تقرير الشارح انما يدل على شمول علمه تعالى

بجميع الموجودات كلية كانت او جزئية بعد ضمه الى الاول اذ مراده على علمه تعالى بذاته

وعلى هذا يمكن حمل قوله والاخير عام على ان الاخير انما يدل على عموم العلم لكن فيه

حرف من المباد رويمكن ان يحمل هذا القول على دليلين آخرين يدلان على

اصل العلم وعمومه احدهما ان يقال انه تعالى لما كان مبدأ لجميع الموجودات التي منها

العلماء بذواتها بلا شبهة كان عالما بذاته بالفعل لكون الفاعل اشرف واكمل من

اثره ومن كونه تعالى عالما بذاته ومبدأ لجميع الموجودات علم كونه تعالى عالما

بجميع الموجودات معقولة او محسوسة كلية كانت او جزئية ويمكن ان يثبت بهذا

الدليل العلم مطلقا ثم يثبت العلم بذاته تعالى ثم يثبت العلم بجميع الموجودات

والثاني ان يقال انه تعالى لما كان مبدأ لجميع الموجودات التي منها الصور العلمية

كان مبدأ لفيضان العلوم على العلماء وكان فياض العلوم ومعطيها كان

عالما بالضرورة ثم باحد من الوجهين المذكورين يثبت انه تعالى عالم

بجميع الموجودات قوله اتفق جمهور العقلاء على ان الواجب بالذات عالم

ثم قال البعض انما نفوا العلم التفصيلي قبل ايجاد الاشياء في الاعيان

فهم ان هذا العلم كما يدل عليه الدليل الذي استدل به والبعض الذي نفوا

اما دليل الحكماء فالاول منهما ان الباري تعالى مجرد وكل مجرد عاقل

العلم بذاته تعالى انما نفوا العلم الزائد على الذات كما يشير به قوله قوله وجاز

ان يكون فوقه ما هو اكمل منه اي جاز عند العقل بدوا ولا يتطرق والاولى ان يقول

ويجوز ان يحصل انتظام الموجودات على وجه لم يمكن ان يوجد اعلى منه وعبارته

توهم خوف ذلك كما ذهب اليه الشارح قوله وخفاء الفرق بين

العقلاء جائز هذا اشارة الى ان بعض العقلاء نفوا العلم وقد عرفت ما فيه قوله

وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية اه لعلهم تمسكوا في عموم العلم وشموله لجميع

الموجودات كلية كانت او جزئية بالادلة السمعية وح لا يرد ما اورد عليه

قوله وان لم يخطر بالبال لكن الكل لما ان اراد بالخطور الخطور التفصيلي فيكون

الالتفات بها مستفادا من الشرع لا اصل العلم وان اراد بالخطور حصول

العلم بان لا يمكن معلوما الا بالشرع فيرد عليه ما اورد عليه الشارح بقوله وانت

خبير بان هذا مكابرة والاولى ان يحمل كلامهم على ان شمول العلم والقدرة لجميع

الممكنات يمكن اثباتها بالشرع والتحقيق ان الحق انه اراد من تمسك في كونه تعالى

عالما بالادلة السمعية من العلم المتقدم على ايجاد الممكنات في الاعيان

فح لا يرد ما اورد عليه الايراد المذكور قوله وكل مجرد عاقل حاصل كلامهم

ههنا ان المانع من التعقل انما هو المادة وعلائقها فان الانحصار في كتابه.

لسر بالتجسس ولما كان وجود المحسوس والمعقول في حد ذاته وجوده لمدركه وكان
وجوده لمدركه نفس محسوسيته ومعقوليته لزم ان يكون ما وجوده لغيره ادراكه لذاته
... وكل ما وجوده لذاته فهو مدرك ذاته
وجوده الا كونه مدركا فالامور التي تدرك ذواتها لا يصح ان تكون مقارنة للمادة
والا لكان وجودها لغيرها واما الامور المجردة عن المادة فانها التي تدرك
ذواتها والا لكان وجودها لغيرها وكل ما هو محجوب عن ذاته فلمقارنته المادة
غير مدرك ذاته ويشهد بهذا ان القوى الحسية كالبصر واللمس والذوق لا يدرك ذواتها
ثم قال في الفصل الذي لبيان ان العقل المعقول اذ قد علمت ان معقولية الشيء
هو وجوده من حيث هو معقول واحد فاذا كان وجوده لغيره كان معقولا له
واذا كان وجوده لذاته فهو معقول ذاته واقوى الموجودات هو الموجود
المستغني عن المهية واضعف الموجودات ما حقيقته القوة وهذا هو الهيولى فما
وجوده اقوى الموجودات اقوى في باب المعقول انتهى اقول قوله
واضعف الموجودات ما حقيقته القوة اشارة الى المهية كون الهيولى غير عالمة
بذاتها فان العلم ليس الا الظهور والانكشاف وليس للهيولى وجود بالفعل في
حد ذاتها فليس لها ظهور وانكشاف لذاتها اذ الظهور والانكشاف ليس الا للموجود

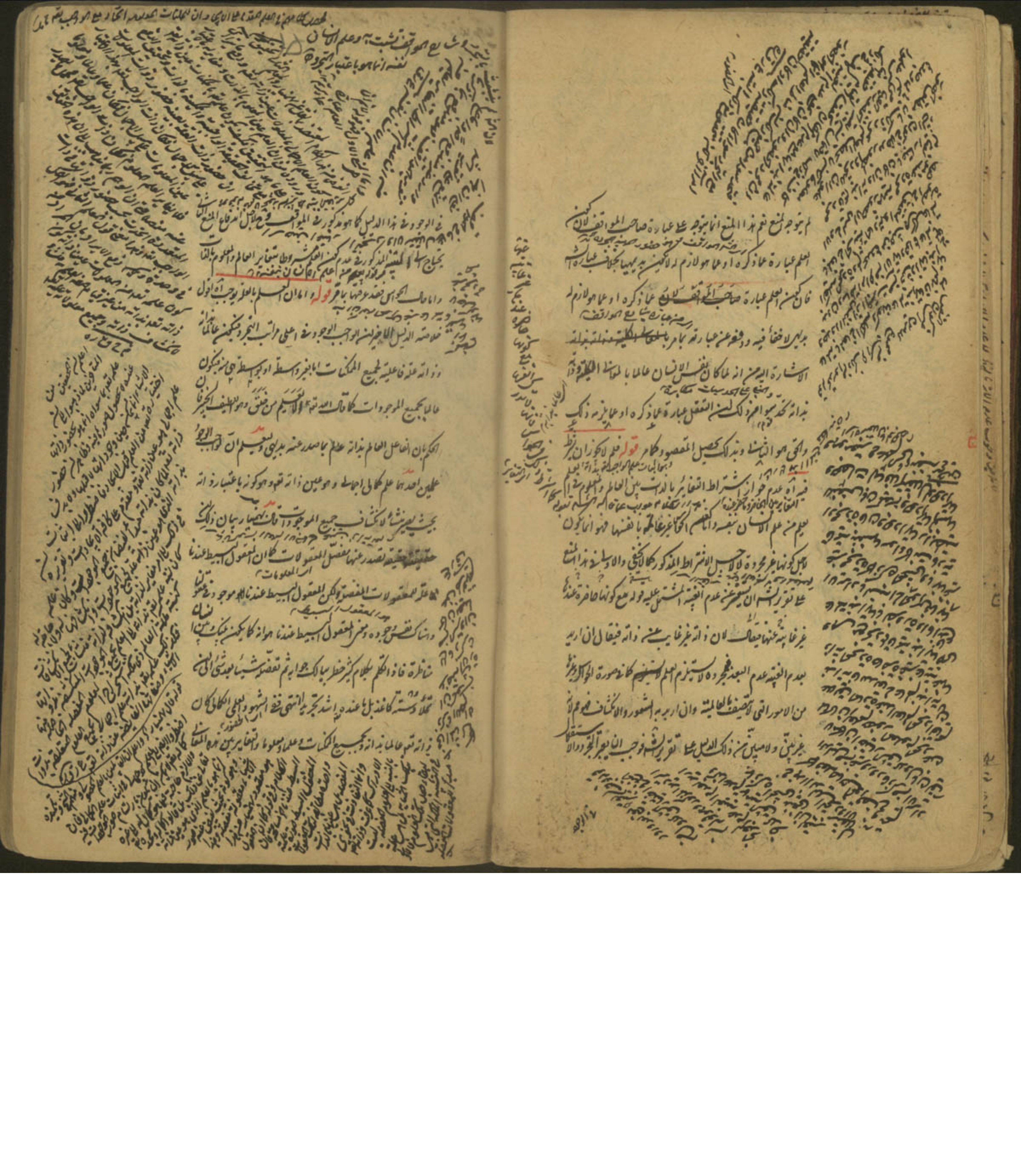
وبذلك يندفع اعتراض الاشراقيين على قول المشائين ان التعقل حضور
المهية المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد العالم بذاته وهو قابل
في شأن المجرد لان ذاته غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته وهو انه لو كفى
في كون الشيء شاعرا بنفسه كونه مجردا عن الهيولى لكانت الهيولى التي اثبتوها شاعرة
بنفسها لانها ليست مهية لغيرها بل مهيتها لها اي مجردة عن الهيولى الاخرى
اذ لا هيولى للهيولى وهي لا تغيب عن نفسها فان عنى بالغيبة الواقعة في تعريفهم الادراك
بانه عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة البعد عن الذات لاستحالة
بعد الشيء عن نفسه وان عنى بعدم الغيبة الشعور كان قولهم كل مجرد غير غائب عن ذاته
ممنوع ولم يصح جعله دليلا على كون المجرد عالما بنفسه لانه تعليل الشيء بنفسه
ووجه دفع هذا الاعتراض ان التعقل مجرد التجرد عن الهيولى دليلا على العلم بل
جعل تجرد الموجود بالفعل في حد ذاته عن الهيولى دليلا على العلم فاندفع النقض
بالهيولى فان الوجود هو الظهور او يستلزم له فالموجود بالفعل الذي
هو موجود لنفسه اي غير قايم بالغير ظاهر لنفسه ونظير هذا التحقيق ما قال الاشراقيون
من ان النور المجرد عالم بذاته لانه نور لنفسه وظاهر لنفسه وكل ما هو عالم بذاته فهو
نور مجرد فهاتان القضيتان بمنزلة قول المشائين من ان كل عالم بذاته هو



مجرد وكل مجرد فهو عالم بذاته ثم قال الاعتبار وقد عرفت لمن الموجود المجرد عن
المادة فهو غير محتجب عن ذاته فنفس وجوده اذن معقولية لذاته وعاقلية لذاته
فوجوده اذن عقل وعاقل ومعقول وبيان ذلك انك قد عرفت ان المعقول
هو المجرد عن المادة ولا يتعدى ليس ينعكس الموجبة الكلية موجبة كلية حتى يكون
كل ما كان مجردا عن المادة فهو معقول لكن المجرد عن المادة اما ان يصح ان
يعقل او لا يصح ان يعقل ومحال ان لا يصح ان يعقل فان كل موجود يمكن ان يعقل
فاذن انما يصح ان يعقل اما بان لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل او بان
يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا كالحال في المعقولات بالقوة التي تحتاج الى
تجريد يجردها عن المادة حتى يصير معقولا لكن هذا الحكم لا يصح في المجرد بل
فاذن المجرد بالفعل لا يحتاج الى ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل فهو
اذن معقول بالفعل فهو عاقل لذاته فانه ان لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا
بالقوة وقد فرضناه معقولا بالفعل هف انتهى اقول ويمكن الاستدلال
على ان كل مجرد عالم بان نفوس الانسانية المجردة عالمة ومنشأ علمها ليس
الا تجردها واتحادها بالجنبة حكم الحكماء بان كل مجرد عاقل وكل معقول مجرد انما نشأ
من تفتيش عن احوال النفوس المجردة الانسانية وادراكاتها وقد تقيد

اثبات

اثبات علم الباري تعالى وجل وعلا بان العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود وكل
ما هو كذلك فهو لا يمتنع على الواجب لذاته وكل كمال لا يمتنع على الواجب لذاته فهو
حاصل له بالفعل اذ هو كامل باعتبار ذاته **قوله** والثاني انه عالم بذاته اه
لا يخفى انه حمل عبارة المتن على هذا الوجه والا وجب ان يحمل عبارته على
احد من المعاني الثلثة المذكورة سابقا **قوله** اما الاول فلان العلم اه
تقرير هذا الدليل على النهج الذي في المواقف وشرحه هو انه تعالى مجرد
ذاته فاذا عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول فلان التعقل حضور المهية
المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد القائم بذاته وهو حاصل في شانه تعالى
لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلان
ذاته مبدا لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فقرر الشارح عبارة
لما ذكره واورد عليه جميع الانظار التي ذكرها صاحب المواقف وغفل
عن اندفاع النظر الاول اذ لا يخفى ان حقيقة العلم اما حضور المعلوم عند العالم
او ما هو لازم له وعلى التقديرين يندفع المنع الاول اذ المقصود كل
منهما حاصل **قوله** ويرد عليه انا لا نم وقد عرفت لمن هذا المنع يندفع
بان العلم اما الحضور المذكور او امر يلزمه كما لا يخفى وعلى التقديرين





انما هو باعتبار والى هذا اشاره الفارابي حيث قال في الفصوص واجب الوجود
مبداء كل فيض هو ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال
الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس الكل فتكثر علمه بالكل كثرة
بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة
وثانيها علم تفصيلي وهو عين ما اوجده في الخارج والمدارك ومراتبه
اربع احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة وبالعقل الكل عند
الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالقلم الذي هو اول المخلوقات حاضر بذاته
مع ما هو مكنون فيه عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة الى
العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى واجمالي بالنسبة الى باقي المراتب
التي بعد هذه المرتبة وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس
الكل عند الصوفية وبالنفوس الكلية المجردة عند الحكماء فاللوح المحفوظ حاضر
بذاته مع ما ينتقش فيه من صور الكليات عند الواجب الوجود فهو علم تفصيلي
بالنسبة الى المرتبتين اللتين هما فوقها وثالثها كتاب المحو والاثبات
وهو القوى الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات وهو القوى الجسمانية
المادية وهي النفوس المنطبعة في الاجسام العلوية والسفلية فهذه القوى مع

ما فيها من النقوش حاضرة بذواتها عند الواجب الوجود وفوق ورائها موجودات
خارجية من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها فانها بذواتها حاضرة
عند واجب الوجود وهو في مرتبة الايجاد والحاصل ان جميع الممكنات
سواء كانت كلية او جزئية وسواء كانت صورا ادراكية او موجودات
عينية حاضرة بذواتها عند الواجب الوجود في مرتبة الايجاد فهي علوم باعتبار
ومعلومات باعتبار اخر وعلى التحقيق المذكور يندفع الاشكالات الموردة
على القول بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول منها انه لما كان وجود
العلة مغايرا لوجود المعلول اتجه على القول المذكور ان حضورها غير حضور
معلولها فمن اين استلزم حضورها حضور المعلول فهذا الحضور اما بطريق
الارتسام في ذات العلة فيلزم كون ذاته تعالى محلا للكثرة وكونه قابلا وفاعلا
لشيء واحد من جهة واحدة وهو باطل او بطريق قيام المعقولات بذواتها
فيلزم المثل الافلاطونية وقد ثبت بطلانه او بطريق اخر هو قيامها بامر
اخر غير ذات العلة فلا يكون صورا علمية للعلة لان الصورة القائمة
بغير الشيء لا يكون علما لذلك الشيء فلو فرض ان يكون ذلك الامر آلة لادراك العلة
كما ان الحواس آلة لادراك النفس كان الواجب تعالى لذاته محتاجا في

ادراك المعلولات الا بالآلة وهو باطل ومنها انه لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم

بالمعلولات لزم ان يكون جميع الايجادات الواجب تعالى مسبوقا بالعلم بها

لتأدّيها الى انتهائها الى علم بمعلول هو عين ذاته تعالى وقد سبق ان حضور العلة

مغاير لحضور معلولها اما اندفاع السؤال الاول فبان يقال ان حضور

المعلولات الموجودة في الاعيان بطريق قيامها بذواتها ولا يلزم مثل

الافلاطونية كالانكشاف واما حضور الصور الادراكية سواء كانت صور

الجوهرية بذوات العلماء

المحسوسات او كانت صور المعقولات فبطريق آخر هو قيامها بامر

حاضر بذواتها عند الواجب تعالى ولا محذور فيه وذلك فان ما ظاهر

بالعلم احد من الامور الثلثة اما العينية واما الحصول واما الحضور ولا محذور

في احتياج الواجب تعالى بالذات الى معلوله في امر غير كمالي كحضور

الاعراض القائمة بالجواهر عنده تعالى واما اندفاع الاشكال الثاني

فبان يقال انه ان اريد بقولهم ان علمه بالعلة التامة بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول

فان اريد بالعلم بالمعلول هو العلم المطلق الشامل للاجمالي الذي هو عين

وجود العلة الغير الغائبة عن ذواتها وللعلم التفصيلي الذي هو مغاير

لذات العلة او العلم الاجمالي فقط لم يلزم من تقدم العلم بالمعلول على جميع

الايجادات

الايجادات محذور فان القول بان حضور العلة مغاير لحضور معلولها انما

يصح في العلم التفصيلي وان اريد بالعلم بالمعلول العلم التفصيلي كان ممنوعا وان اريد

بذلك القول ان علمه بالعلة بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول سواء كان قبل الايجاد

او هو اكمل اختيار لكل من علمي الاجمالي والتفصيلي في العلم بالمعلول ولا يلزم ان يكون جميع

الايجادات مسبوقا الا بالعلم الاجمالي بلا محذور وان اريد بان علمه بالعلة بذاتها

مستلزم العلم التفصيلي بالمعلول حين الايجاد كان صحيحا بلا محذور اذ لا يلزم منه سبق

العلم التفصيلي الذي فيه يلزم مغايرة علمه بالعلة على جميع الايجادات واعلم ان للمشائين

وهم اساطين الحكمة مذهبين في علم الواجب تعالى احدهما انه تعالى كان ولم يكن معه شيء

فاول ما صدر عنه الصور العلمية للموجودات العينية ثم اوجد الموجودات العينية

على نهج ما هي في العلم المتقدم وقد اشار بهمنيار في تحصيله الى هذا المذهب

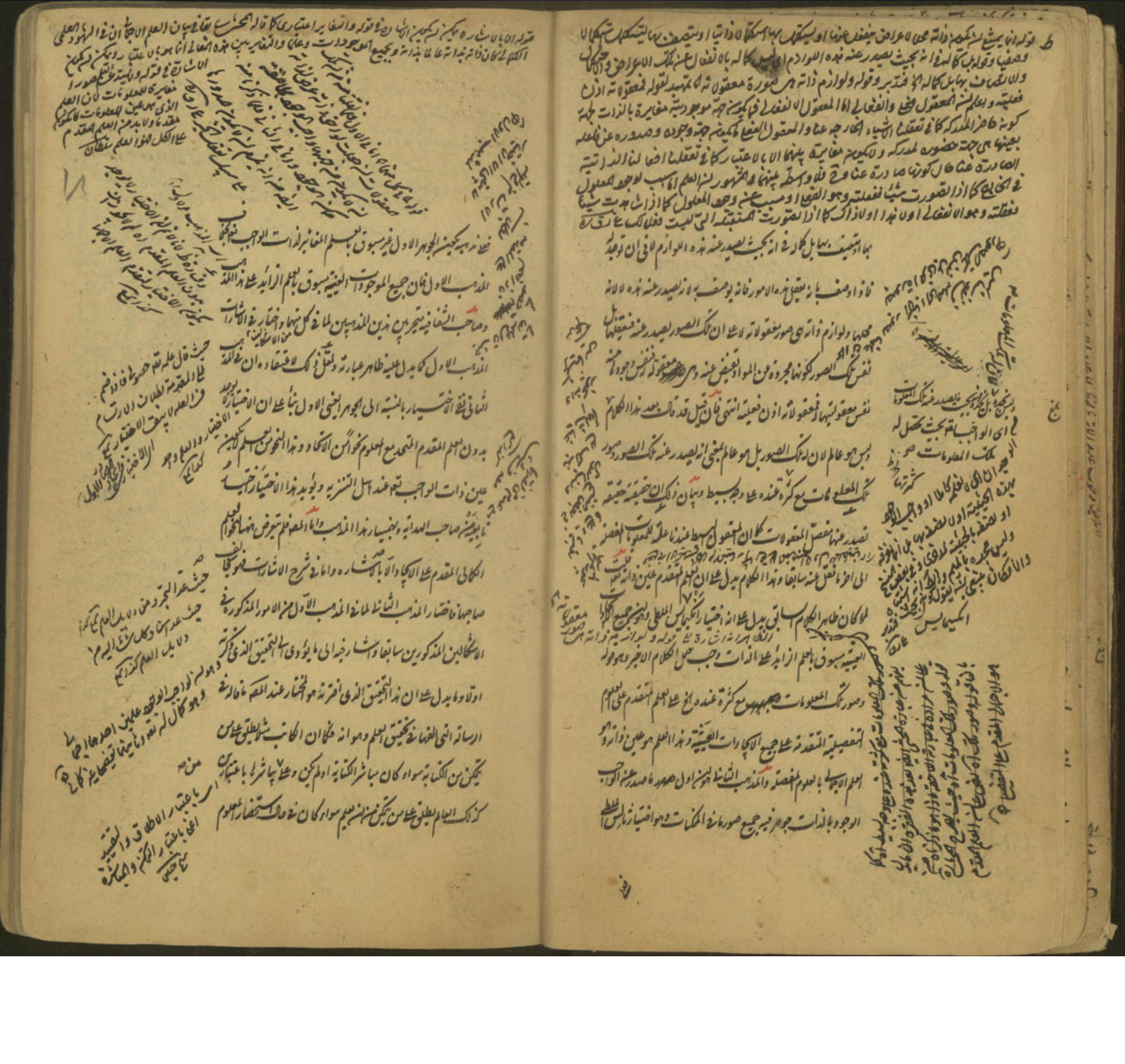
بقوله اذا كان واجب الوجود يعقل ذاته فيعقل ايضا لوازم ذاته والا

ليس يعقل ذاته بالتمام واللوازم اي معقولاته تعالى وان كانت اعراضا

موجودة فيه فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود

بذاته هو بعينه كونه مبدأ اللوازم اي معقولاته بل ما يصدر عنه انما يصدر

بعد وجوده وجود اتاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا لاعراض ينفعل عنها او



بها او يتصف بها بل كما انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا في ان توجد

فا او وصف بانه يعقل هذه الامور فانه يوصف بانه يصدر عنه هذه لا لانه

محلها ولوازم ذاته هي صور معقولة له لا على ان تلك الصور يصدر عنه فيعقلها بل

نفس تلك الصور لكونها مجردة عن المواد تفيض عنه وهي معقولة فنفس وجودها منه

نفس معقوليتها لمعقولاته او ان فعليته انتهى فان قيل قد قال بعد هذا الكلام

وليس هو عالم لان له تلك الصور بل هو عالم بمعنى انه يصدر عنه تلك الصور وصور

تلك المعلومات مع كثرة عنده على وجه بسيط وبيان ذلك ان حقيقته حقيقة

تصدر عنها تفصيل المعقولات كما ان المعقول البسيط عندنا علة للمعقولات المفصلة

الى اخر ما نقل عنه سابقا وهذا الكلام يدل على ان العلم المتقدم عين ذاته تعم

لما كان ظاهر الكلام السابق يدل على انه اختيار الكيماس الملطي وهو ان جميع الكائنات

العينية مسبوق بالعلم الزائد على الذات وجب حمل الكلام الاخير وهو قوله

وصور تلك المعلومات بجهتها مع كثرة عنده الخ على العلم المتقدم على العلوم

التفصيلية المتقدمة على جميع الايجادات العينية وهذا العلم هو عين ذاته وهو

العلم الاجمالي بالعلوم المفصلة والمذهب الثالث هو ان اول صادر ما صدر عن الواجب

الوجود بالذات جوهر فيه جميع صور ما في الممكنات وهو اختيار رئيس المطلـ

ففي مذهبه يكون الجوهر الاول غير مسبوق بالعلم المغاير لذات الواجب تعالى

المذهب الاول فان جميع الموجودات العينية مسبوق بالعلم الزائد على هذا المذهب

وصاحب الشفاء فيه متحير بين هذين المذهبين لما في كل منهما واختار في الاشارات

المذهب الاول كما يدل عليه ظاهر عبارته ولعل ذلك لاعتقاده ان في المذهب

الثاني نفي الاختيار بالنسبة الى الجوهر العقلي الاول بناء على ان الاختيار لا يوجد

بدون العلم المقدم المتحد مع العلوم نحو من الاتحاد وهذا النحو من العلم لا يكون

عين ذات الواجب تعالى عند اهل التنزيه ويؤيد هذا الاختيار ما يجيء

ما يؤيده صاحب الهداية وبنفسيار هذا المذهب واما المعلم فلم يتعرض ههنا لنحو العلم

الكلي المقدم على الايجاد الا بالاشارة واما في شرح الاشارات فهو كما في النفس

صاحبها فاختار المذهب الثالث لما في المذهب الاول من الامور المذكورة في

الاشكالين المذكورين سابقا واشار فيه الى ما يؤدي الى التحقيق الذي ذكرته

اولا وما يدل على ان هذا التحقيق الذي قررته هو المختار عند المعلم ما قاله في

رسالته التي الفها في تحقيق العلم وهو انه كما ان الكاتب يطلق على من

يتمكن من الكتابة سواء كان مباشر الكتابة او لم يكن وعلى مباشرها باعتبارين

كذلك العالم يطلق على من يتمكن من ان يعلم سواء كان في حال استحضار العلوم



قوله والعالم الذي يكون علمه ذاتيا اى اطلاق العالم على من يعلم ذاته باعتبار الاول لا يحتاج الى ملاحظة حضور المعلوم
الذي هو نفس ذاته وان كان في الواقع حاضرا غير غايب ولكن في هذا الاطلاق غير معتبر ولا يتكثر العلم بتكثر
المعلومات في هذا الاعتبار واما اطلاق العالم بالاعتبار الثاني على من يعلم ذاته فهو يحتاج الى اعتبار حضور
الصورة المعلومة اعم من ان يكون تلك الصورة المعلومة عين العالم او غيره وح يتكثر العلم بتكثر المعلوم
يعنى اذا تكثر المعلوم يتكثر العلم ايضا فانه من يعلم ذاته اذا علم شيئا آخر ايضا يصدق عليه انه تكثر
العلم والمعلوم واطلاق العالم عليه باعتبار الثاني اذا كان بالنسبة الى الذات فيتحد المدرك
والمدرك والادراك ولا تعدد فيه الا بالاعتبار واذا كان بالنسبة الى معلوماته فيتحد الادراك
والمدرك لا المدرك بالكسر شيخ حسين الجيلاني

اولم يكن وعلى ان يكون مستحضرا له حال الاستحضار باعتبارين فوقوع اسم العالم
على الامر الاول بالاعتبار الاول وعلى الثاني بالاعتبار الثاني

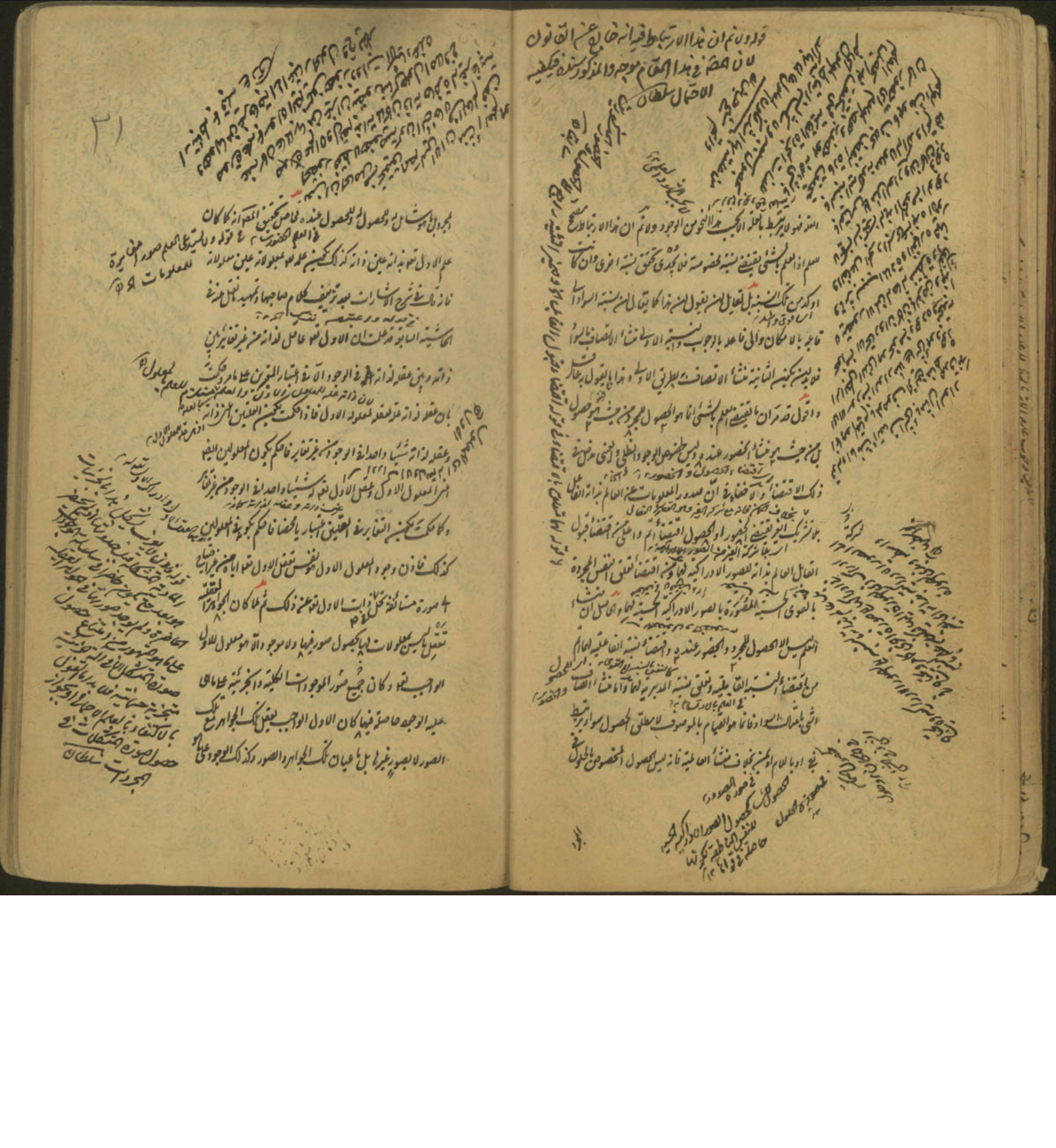
~~الذي يكون علمه ذاتيا فهو بالاعتبار الاول وعلى الثاني بالاعتبار الثاني~~

والعالم الذي يكون علمه ذاتيا فهو بالاعتبار الاول فهو بذلك الاعتبار لا يحتاج
في كونه عالما الى شئ غير ذاته والعلم بهذا الاعتبار شئ واحد ذاتا واما باعتبار
الثاني فهو محتاج الى اعتبار صورة المعلوم والعلم بذلك الاعتبار يتكثر بتكثر المعلوم
والادراك الاول هو بالاعتبار الثاني اما لذاته فيكون النفس ذاته لا غير ويتحد هناك
المدرك والمدرك والادراك ولا تتعدد الا بالاعتبار واما لمعلولاته الغير
منه فيكون باعتبار ذوات تلك المعلومات فيتحد هناك المدركات والادراكات
ولا يتعدد وان الا بالاعتبار ويغايرها المدرك ثم فان الكلام
ما حاصله راجع الى ما ذكرته في مراتب العلم التفصيلي والغرض من هذا التطويل هو
الاطلاع على مذاهب الحكماء وعلى حقيقة ما هو مختار المصنف رح قوله والتغاير
اعتباري اى التغاير بين العلم والمعلوم والعالم في علم الاول تعالى بذاته اعتباري
وكذا التغاير بين العلم والمعلومات في علمه تعالى بالمعلومات بالذات التي هي
الموجودات العينية لا بالصور والصور الادراكية فهذا الكلام من المصنف جواب عن كل
من السؤالين

19

السؤالين الذين احدهما ان العالم ما حضر عنده المعلوم فوجب المغايرة بينهما فلا يصح
الحكم بان الاول تعالى عالم بذاته والجواب عنه ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك فان
في الحضور عدم الغيبة وذلك لا يقتضى التغاير الذاتي وثانيهما ان العلم الحقيقي
اى يكون سببا لانكشاف المعلوم فوجب تحقق المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان
العلم عين المعلوم كما حكم به المحققون في علم الاول تعالى بذاته وبالمعلولات التي
هي معلومة بالذات كما ذكروه والجواب عنه ان التغاير الاعتباري كاف في
ذلك فان العلم بالصورة العقلية عينها فالصورة العقلية التي هي معلومة بالذات
العلم بها فهي من حيث هي كاشفة معلومة ومن حيث هي منكشفة لذاتها علم وانه تعالى
من نفى عنه تعالى العلم بالعلم لاستلزامه فرورة مغايرة العلم للمعلوم فاشار
الى جوابه ايضا بقوله والتغاير اعتباري كما عرفت واما تقرير السؤال والجواب
عنه على وجه ذكره الشيخ فلا يناسب ما ذهب اليه المصنف من ان العلم والعالم
والمعلوم واحد في علم الاول تعالى بذاته كما نقل عنه في الحاشية السابقة قوله
ومنهم من قال الى قوله وهذا المعنى هو المشار الى آخره تعالى ومنهم من التزم ان
العلم يتعدد بصور متغايرة للمعلومات الخارجية وهو صاحب الاشارات
ولهذا التزم في الجواب عن الاشكال الاول من الاشكالين المذكورين
وزعم ان العلم يستدعى





الغير فهو لا يرتبط بالعلة الا بعد النحو من الوجود ولا نم ان هذا الارتباط لا يتحقق

سلم اذ العلم بالشيء يقتضي نسبة مخصوصة فلا يجدي تحقق نسبة اخرى وان كانت

اوكد من تلك النسبة بل تعايل الى ان نقول ان هذا كما يقال ان نسبة السواد الى

قابله بالامكان والى فاعله بالوجوب ونسبة الاولى منشأ الاتصاف بالسواد

فلا بد ان يكون الثانية منشأ الاتصاف بطريق الاولى وهذا لا يقول به عاقل

واقول قد مر ان ما يقتضي العلم بالشيء انما هو الحصول المجرد من حيث هو حصول

لا من حيث هو منشأ الحضور عنده وليس لخصوص الوجود الظلي والعيني مدخل في

ذلك الاقتضاء ولا خفاء في ان صدور المعلومات عن العالم بذاته الفاعل

بلا شركة الغير يقتضي الحضور والحصول اقتضاء اتم واعلى من اقتضاء قبول

القابل العالم بذاته للصور الادراكية لها ومن اقتضاء تعلق النفس المجردة

بالقوى الجسمية المقرونة بالصور الادراكية الجسمية لها واي شك ان منشأ

العلم ليس الا الحصول المجرد والحضور عنده واقتضاء نسبة الفاعلية لها تام

من اقتضاء النسبة القابلية وتعلق نسبة المدبرية لها واما منشأ اتصاف

الشيء بالسواد فانما هو القيام بالموصوف لا مطلق الحصول سواء ارتبط

به او بالالام او لم يكن بخلاف منشأ العالمية فانه ليس الحصول المخصوص بالحلول في

المجرد لا هو من حيث هو الحصول الحصول عنده فحاصل تحقيق المص انه كما كان

علم الاول تعالى بذاته عين ذاته كذلك يكون علمه بمعلولاته عين معلولاته

فانه قال في شرح الاشارات بعد تزييف كلام صاحبها وتمهيد تمثيل مر في

الحاشية السابقة قد علمت ان الاول تعالى عاقل لذاته من غير تغاير بين

ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت

بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته

وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا

اعني المعلول الاول وعقل الاول تعالى له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير

وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارا محضا فاحكم بكونه في المعلولين

كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول تعالى اياه من غير احتياج

الى صورة مستأنفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كان الجواهر العقلية

تتعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها ولا موجود الا وهو معلول للاول

الواجب تعالى وكان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هي

عليه الوجود حاصلة فيها كان الاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك

الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو







عليحدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فكيف واجب الوجود يتغير
الذات ثم الفاسدات لمن تعلقت بالمادة المجردة وما يتبعها حالا تتشخص لم يعقل
بما هي فاسدة ولئن ادرك بما هي متغايرة للمادة وعوارض مادية وذوات
وتشخص لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل
صورة محسوسة وكل صورة خيالية فانما تدرك من حيث هي محسوسة
او متخيلة بآلة متجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود
نقص له كذلك اثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما يعقل
كل شيء على نحو كلي ومع ذلك لا يعزب عنه شيء جزئي او شخصي ولا يعزب عنه
مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وهذا من العجائب التي يحوج
تصورها الى لطف قريحة انتهى اقول يعلم من كلامه المذكور ان الموجودات
الكائنة والفاسدة لا تنكشف عند واجب الوجود الا بالصور الكلية الموجودة
قبل ايجادها ولا تنكشف عنده تعالى باعتبار وجودها العيني الذي به تتميزه بابعاده
وتعين هذا الانكشاف كفر صريح انما نشأ من غطاء على البصيرة ولهذا حكم
الغزالي وغيره بكفر القائل بذلك الشيخ فان واجب الوجود تعالى مبدأ الوجود
الموجودات الكائنة والفاسدة سواء كانت كلية او جزئية فقد

مكشوفة اذ لا مانع من الانكشاف اصلا فان واجب الوجود تعالى يعلم بذاته كل موجود
عيني وكل صورة حسية كانت او عقلية بذاتيهما حين كونهما موجودين
ولا يحتاج في ادراكه تعالى الى آلة ومن العجب كل العجب ان هذا القائل صرح بان
واجب الوجود تعالى مبدأ لكل وجود وبان لا يعزب عنه شيء وشخص ومع
ذلك حكم بان المحسوس الموجود في الخارج غير حاضر عنده تعالى باعتبار الوجود
العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل لا يعزب عنه شيء من الجزئيات والكليات
اصلا لا باعتبار الوجود العيني ولا باعتبار الوجود الظلي قال الله تعالى ولا يعزب
عن ربك مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر
الا في كتاب مبين فان قوله تعالى وما يعزب عن ربك اشارة الى عدم الخفاء
لذرة من الذرات باعتبار الوجود العيني وقوله تعالى ولا اصغر من ذلك ولا
اكبر الا في كتاب مبين اشارة الى الحضور باعتبار الوجود العلمي المقدم على
الايجاد العيني فان جميع المتغيرات والمحسوسات حاضرة بذواتها عند
الواجب الوجود تعالى في اوقات كونها موجودة في الاعيان والتغير في
حضورها انما يكون بتغير النسبة والاضافة لا في الذات ولا محذور فيه
كما اشار اليه المصنف بقوله وتغير الاضافات ممكن وما يتعلق بهذا المبحث الى آخره



من متبعي الفلاسفة اتفقوا او قالوا انا نتجه نكفرهم في ذلك لو قالوا بان بعض الامور
ليس معلوما له تعالى عن ذلك لو قالوا علوا كبيرا كما فيه المتأخرون من كلامهم وستأوله
انهم حسبوا ان تقول المهية انما يمنع فرض الشركة بواسطة امر مخصص منضم اليها
المسمى بالتشخص والعالم بدرك ذلك الامر المخصص كان المدرك كليا واذا ادرك
وقيد المهية النوعية به صار المدرك جزئيا ولهذا حسبوا ان كون علمه تعالى بالجزئيات
على الوجه الكلي مبني على عدم علمه تعالى بهذا المخصص ويؤكد هذا الحسبان عدم
بان الحكماء يمنعون حصول صور الجزئيات المادية للمجردات فنسبوا اليهم انهم
ينفون علمه تعالى بالاشياء من المادية وذلك كفر صريح وقول فضيح بل نحن منه
من لم ادرك شيئا من العقل وتحقيق مرامهم ان مناط الكلية والجزئية نحو من
الادراك لا التفاوت في المدرك فهم يثبتون علمه تعالى بمثقال ذرة في الارض
ولا في السماء ولكن علمه تعالى بها على وجه كلي لا يمنع فرض الشركة فكل ما يدرك
بطريق الاحساس كالتخيل فهو مدرك لا بطريق التعقل وكان ان كثيرا
من الصفات في حقه تعالى نقص وان كان ذلك في حق غيره تعالى كمالا
كذلك الادراك التخيلي مثل النقص في حقه تعالى فهم لا ينفون علمه تعالى بشيء من
الاشياء بل ينفون عنه تعالى التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه بجميع

المحسوسات والمتخيلات ولا يثبتون في الاشخاص المادية بما ليس له نسبة كلية
حتى لا يمكن ادراكه بطريق التعقل ومن البين انه لا تعلق بهذا القدر بكفرهم سواء
تم سبيلهم على ذلك اولا سواء طابق الواقع او لا انتهى اقول في تاويل كلام
الفلاسفة على ذلك الوجه تامل لان حاصل التحقيق الذي هو مبني ذلك التاويل
ان كل شخص واحد بوجه واحد معلوما لعالمين بحيث يكون عند احدهما جزئيا
مانعا من فرض الشركة فيه بواسطة انه مدرك بطريق الاحساس كالتخيل وكليا
غير مانع من فرضها فيه عند الاخر بواسطة انه مدرك بطريق التعقل وههنا ثلث
احتمالات احدها ان يكون المعلوم بالذات لذينك العالمين واحدا او ذلك
انما يكون بالاطلاع الحضوري ولا شبهة على هذا الاحتمال من ان هذا المعلوم
اذا كان مانعا من فرض الشركة فيه عند احدهما كان مانعا عند الاخر ومنعه
كالبرة مرجحة وثانيها ان يكون المعلوم بالعرض لهما واحدا ويكون المعلوم بالذات
لاحدهما مانعا من فرض الشركة فيه والمعلوم بالذات للاخر غير مانع عنه وهذا
الاحتمال مع ما فيه لا دخل له في تصحيح التاويل المذكور كما لا يخفى وثالثها ان يكون
الشخص المذكور هو المعلوم بالذات لاحدهما والمعلوم بالعرض للاخر وهو بسيان
في بادي النظر والنظر كان تبانه انما يظهر بطلان احد القسمين وصار القسم

الثالثة حكم الاحتمال الثالث في البطلان وفي الجملة لا خفاء في ان علومه الممكنات

المتغيرة على التي هي معلومات بعد واتحادها والحوادث المتغيرة ان كانت متقدمة

بذاتها لوجب الوجود بالذات لزم التغير في علمه تعالى المتعلق بالجانب الشهود العيني

والفلاسفة يتحاشون عنه ولئن لم يكونا معلومين لزم الاباطيل اي بالعلم المتقدم

على الايجاد ولزم ان يعزب عنه شيء باعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا

وهذا هو الذي يتعلق به كونه تعالى والنفي وذلك ثابت وقولهم لزم انكشاف العلم عند

وانها يستلزم لانكشاف مطلع لها عنده فقول هذه الجماعة من انما يتحرجوا من ذلك

لو قالوا بان بعض الامور ليس مطلعا له تعالى عن ذلك الخ لئن كان في العلم المتقدم

على الايجادات العينية فورد عليهم ان كلام المتأخرين في التكفير ليس الا في العلم

الذي هو مع الايجادات وهو الحضورات الزمانية التي لم تحقق قبل الايجادات

وان كان في العلم الذي هو مع الايجادات فكون التشخص بذاته متحققا

في الاشخاص المادية لا يوجب خروجها عن متعلقات هذا العلم الذي هو عبارة

عن الحضور بل الحاضر بذاته نعم ذلك التشخص على تقدير تحققه لا يمكن ان يكون ايجاده

مسبوقا بالعلم المغاير لذات الفاعل على اعتقادهم واذا تقدم هذا ظهر حال

قوله فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه تعالى بالاشخاص المادية فانهم ان ارادوا بذلك

قوله على التحقيق وهو
اي على اعتقاد الحق
وهو الحق في نفسه
لا مطلقه لم يكلية على الا
في تعلق التعقل

العلم العلم المتقدم على الايجاد فلم ينسبوا اليهم نفيه وان اريد وان ارادوا بالعلم

الذي هو الحضور التجدد والزماني فصح القول بانهم نسبوا اليهم نفيه وبذلك تعلق كفرهم

وانتفى ظهر حال قولهم فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة الخ

فانه ان اريد به العلم الذي هو الحضور الزماني الذي هو باعتبار الوجود

العيني فلم يخف على احد عند التأمل في كلامهم انهم لم يثبتوا وبذلك تعلق كفرهم

وانتفى ظهر حال قولهم فكل ما ندركه نحن بطريق الاحساس كالتخيل فهو يدركه

تعالى بطريق التعقل فانه ان اريد بالتعقل ما هو اصطلاح الفلاسفة على ما يعلم

من كلام الشفاء حيث قال المعلوم المجرد عما سواه او ما يقارنه مقارنة تجوزه

بان يسمى معقولا والمعلوم بما هو مخالط يجرده بان يسمى محسوسا او المعنى الاعم ورد عليه ان الكلام

ليس فيه وان اريد به ادراك المحسوس والمتخيل لا بالآلة المدركة بل بحضور ذاته

وصورته الحسية والخيالية كما هو حاضر عند النفوس الناطقة ورد عليه ان هذا

هو الذي نفاه الفلاسفة لكونه مستلزما للتغير وتعلق بذلك التنفيذ كفرهم وايضا

ظهر حال قولهم بل ينفون عنه التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه لجميع

المحسوسات والمتخيلات فانه ان اريد باثبات ادراك المحسوسات والمتخيلات

ادراكها باعتبار الحضور العيني ورد عليه انهم لم يثبتوا ذلك كما يعلم من التأمل فيما

٢٦



قوله في صورة الكتاب. المعنى المذكور سابقا انما يصح [illegible]
وذلك بناء على ما تقرر عندهم من امتناع كون القديم اثر القادر
بل اثر مطلقا [illegible]
ذلك [illegible] التحقيق
[illegible]

قوله ولا فرق بين المذهبين في [illegible]
انه على تقدير عدم ثبوت الممكنات حال العدم وعدم المادة [illegible]
[illegible] تلك الممكنات معلومة للواجب في الازل
[illegible]
خصوصية بعضها [illegible]
[illegible] الذات [illegible]
[illegible]

نقل عن صاحب الشفاء وفيما قاله في الاشارات وهو قوله فالواجب الوجود يجب ان يكون
علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض
لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي
عن الزمان والدهر وقوله قبل القول المذكور ثم ربما وقع ذلك الخوف الجزئي [illegible]
عند الحاس الاول [illegible] احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا [illegible]
النحو الاول لان هذا ادراك جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع [illegible]
وهذا القول كما هو صريح تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولهذا وما نظيره حكم الغزالي
بكفر قائله وان اريد باثبات ادراكها [illegible]
[illegible] وايضا ظاهر حال
قولهم [illegible] في الاشخاص المادية [illegible] ماهية كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق
التعقل آه فان هذا الكلام سواء كان مطابقا للواقع او لا لا دخل له فيما
الغزالي وغيره بكفر قائله كما مر واما قولهم في تحقيق مذهبهم من مناط الكلية والجزئية
نحو من الادراك لا بالتفاوت في المدرك فقد [illegible] حاله في الحواشي السابقة
في مبحث ما قال المصنف في [illegible] تحقيق العلم [illegible] الظاهريين
قالوا انه تعالى عالم بالجزئيات على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي [illegible]



قوله بل يدل على ان الحكم المدرك اولا بان الماضي ليس موجودا في الحال اذ لا الحكم الثاني الحكم بان الماضي ليس موجودا في الحال الان نفسه لان الماضي غير موجود في زمان هو ظرف وجود في حالة الحكم اذ الحال هو زمان وجود الحكم فاذا لم يكن وجود الحكم متقارنا لزمان الماضي ولا واقعا فيه لم يصح منه هذا الحكم اي كون الماضي غير موجود في زمان هو زمان وجود حالة الحكم ولكن يحكم بان الماضي اي ما هو ماض بالنسبة الى ما هو موجود في زمان هو بعد زمان ذلك الماضي ليس موجودا في ذلك الزمان البعد الذي هو حال بالنسبة الى ما هو موجود فيه فظهر انه لا يعرف من علم كون الماضي ماضيا بالنسبة الى ما هو ماض بالقياس اليه ولا كون ما هو ماض غائبا عما هو حال ولا كون الحال حالا بالنسبة الى ما هو بالقياس اليه لكونه غير حاضر عنده فليكن ذلك في ذكر منك

ان يكون وجود الجزئيات على الوجوه الجزئية المتغيرة وكل موجود فهو مستند اليه

يستند الى الباري تعالى الذي هو مبدأه وعلته اولى وعندكم ان العلم التام بالعلة

27

قوله ويمكن ان يثبت بهذا الدليل انه تعالى مبدأ لجميع الموجودات الى

منها انما انه تعالى فهو عالم في الجملة لكونه الفاعل المختار فمن اثره

ويلزم من علمه في الجملة علمه بذاته لان من اثر من علم شيئا يمكنه ان

يعلم ذلك العلم ومن امكانه ذلك العلم يلزم تحقق العلم بذاته

ثم من علمه بذاته يلزم بجميع الموجودات لكونها معلولة له تعالى

والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول

قوله هذا الدليل على تقدير اتمامه يدل على شمول علمه تعالى ان اتم قال في تقريره الدليل انه مبدأ لجميع ما سواه والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فجعل قوله وهو استناد ذلك الشيء اليه عبارة عن الصغرى والعلم بان العلة عالم مستفاد من الدليل فهذا الدليل لا يدل الا على عموم علمه تعالى لجميع الاشياء دون دلالته على علمه تعالى بذاته فضم الدليل السابق الدال على اصل العلم فقط وحمل كلام المصنف عليه تكلف لان الظاهر انه يريد بان خبر عام انه لا يدل على اصل العلم فقط كالدليلين السابقين بل يدل على اصل العلم وعمومه لا انه يدل على عموم العلم فقط كما لا يخفى

نقل عن صاحب الشفاء فيما قاله في الاشارات وهو قوله فالواجب الوجود يجب ان يكون

قوله وهي مسلم قدرة الموجب لكونه اي اي تعلق قدرته تعالى بجميع الجميع شرايط التاثير بالممكنات لست لما امكن الوقوع بالنظر الى علمه بالنظام الاعلى فان تكوين وجميع اجزائه بالنظر الى النظام الاعلى لا يصير منتقلا لهذا النوع من القدرة وهذا التعلق اما بلا واسطة كما ذهب اليه البعض كالمحققين القائلين بان لا مؤثر في الوجود الا الله او مطلقا اي اعم من ان يكون بلا واسطة كما في افعال العباد لصدورها عنهم كما ذهب اليه المعتزلة

قوله واما قدرته على الاطلاق اي اي سواء كان مع جميع شرايط التاثير ام لا وهي مسلم القدرة المطلقة التي هي لا بشرط استجماع شرايط التاثير متعلقة بجميع ما هو ممكن الصدور عن الغير لانه لا يلزم من ذلك وقوع بعض المقدورات التي لا يمكن وقوعها منه تعالى لان هذه القدرة من غير جملة شرايط التاثير واما قدرته التي هي مستجمعة لجميع شرايط التاثير من الارادة والعلم بالاصلح فلا تتعلق الا بما هو ممكن الصدور عن الغير مطلقا بل بكل ما هو ممكن الوقوع بالنظر الى علمه تعالى بالنظام الاعلى لان من جملة شرايط التاثير الارادة التي هي عين العلم بالاصلح فتدبر فانه

قوله بل يدل على ان الحكم المدرك الاول بان الماضى ليس موجودا فى الحال اذ لا يمكن الحكم بان الماضى ليس
موجودا فى الحال الا اذا عرف ان الماضى غير موجود فى زمان هو ظرف وجوده وحالة
الحكم اذ الحال هو زمان وجود الحكم فاذا لم يكن وجود الحكم مقارنا لزمان من الازمنة
ولا واقعا فيه لم يصح منه هذا الحكم اى كون الماضى غير موجود فى زمان هو زمان وجود
حالة الحكم ولكن يحكم بعد بان الماضى اى ما هو ماض بالنسبة الى ما هو موجود الآن
فى زمان هو بعد زمان ذلك الماضى ليس موجودا فى ذلك الزمان البعدى الذى
هو حال بالنسبة الى ما هو موجود فيه فظهر انه لا يعرف عن علمه كون الماضى ماضيا
بالنسبة الى ما هو ماض بالقياس اليه ولا كون الحال حالا بالنسبة الى ما هو بالقياس
اليه ولا كون ما هو آت غائبا عما هو حال و ... لا كونه غير حاضر عنده فليكن ذلك
على ذكر منك

ان تكرروا وجود الجزئيات على الوجوه الجزئية المتغيرة وكل موجود فهو نسبة الى

يستند الى البارى تعالى الذى هو مبدأه وعلته الاولى وعندكم ان العلم التام بالعلة
التامة يستلزم العلم بمعلولها وان علم البارى تعالى بذاته اتم العلوم فانتم بين
ان تقروا باستلزام احدى المقدمات المذكورة او بمنع المشهور ان يستثنى من الاحكام
الكلية العقلية بعض جزئياتها الداخلة فيها كما يستثنى من الاحكام النقلية بعضها
لتعارض الادلة المستقيمة ثم ذكر تحقيقا فقال اذا كان المدرك متعلقا بزمان
او مكان فانما يمكن الادراك منه بآلة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة
فانه يدرك المتغيرات الحاضرة فى زمانه ويحكم بعد حين بقول انه كان او يكون وليس
الآن ويدرك المتكثرات التى يمكن ان يشير اليها ويحكم عليها بانها فى اى جهة منه
وعلى اى مسافة ان بعد عنه واما المدرك الذى لا يكون كذلك ويكون ادراكه تاما فانه
يكون محيطا بالكل عالما بان اى حادث يوجد فى اى زمان من الازمنة وكم
يكون بينه وبين الحادث الذى بعده او قبله من المدة ولا يحكم بالعدم على
شىء من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك الاول بان الماضى ليس بموجود فى الحال
يحكم هو بان كل موجود فى زمان معين لا يكون موجودا فى غير ذلك الزمان من الازمنة
التى يكون قبله او بعده ويكون عالما بان كل شخص فى اى جزء يوجد من المكان وانه

نعم عن صاحب الشفاء وفيما ذكره فى الاشارات وهو قوله فالواجب الوجود يجب ان يكون

قوله تعالى حين ان كنت ...
ان السائل فيه بعد موقف ان الله تعالى منزه عن كل جهة اى جهة من الجهات العرفية
والوجود والتعين والفاعل والموضوع وغيرها من الامور التى هى جهة
لنقصان نور الوجود وظلمانية ظلمات العدم حتى رأت به بعين
البصيرة ونورها انه تعالى صرف النور وانه مع ظهوره احتجب فى ظهوره
فبنى ان هذا ظاهر خفى الذى ظهوره على خفائه وخفائه سبب
لظهوره وتعلم انه لما كان متشخصا بذاته من غير مداخلة امر زائد
اطرد به جميع انحاء النقيصة وظلام العدم عن ذاته المقدسة
فهو بحيثية ذاته البسيطة التى هى عين النور وعين الظهور
ومرجع الكمالات ومنبع الخيرات محيط بكل ما يلزم من التعليل
والوصف ...

٢١

اي النسبة يكون باعتبار وجودها فيه اعم من ان يكون
منطبقة على ...

قوله قال صاحب الشفاء استشهاد لكلام الامام الرازي وان فلان المعقول اذا لم يوخذ من
الموجود الخارجي وكان من مخترعات النفس بحصوله اياه لم يمكن اختصاصه وتميزه عن الغير
للموجود الخارجي بحصول اقتضاء النفس الفاعلة اياه وكان النفس مما اقتضته بخصوصه على الحقيقة
بالفاعلية فكذا اي الحال في معلول الاول للمبدأ الواجب تعالى واما الثانية فلان نسبة الكل اليه
اذا كانت كنسبة البناء الى الصورة البنائية فكما ان الصورة البنائية علم تفصيلا بالبناء
وعلم اجمالا بجميع جزئيات نحو البناء كذلك ذاته تعالى علم تفصيلا بالمعلول الاول وعلم اجمالا
بجميع ما ارتسمت صورته فيه من حقايق الموجودات ع ح ر

قوله فالدليل المذكور لا ينفي العلم بالمتغيرات اقول بنا هذا الدليل انما هو على توهم وقوع التجدد في
اوان الزمان بالنسبة اليه تعالى ايضا كما هو بالنسبة الينا على ما زعموا الجمهور وح فنقول لا شك في ان زيدا
اذا كان في داره في وقت معين فانا نحكم في ذلك الوقت بان زيدا في الدار الآن فاذا انقضى ذلك الوقت
وخرج زيد عن الدار ولا محالة يتجدد علينا وقت آخر فانا نحكم في ذلك الوقت الآخر بان زيدا ليس في الدار
الآن ولو حكمنا بانه في الدار الآن كان ذلك جهلا وح فقد زال عنا الحكم الاول اعني انه في الدار
الآن وقد حصل الحكم الثاني اعني انه ليس فيها الآن وتغاير الآنين لا يمنع زوال الحكم الاول اذ لا يخفى
ان الحكم الاول زائل عنا البتة نعم يحصل لنا في العلم بان زيدا كان في الدار الآن الذي تقضى
لكن ذلك حكم آخر غير الحكم بانه في الدار الآن والسبب في ذلك وقوعنا في الآن الاول ثم بعد انقضائه
وقوعنا في الآن الآخر ثانيا لكوننا زمانيين فلو كان الواجب تعالى ايضا كذلك في ذلك الوقوع كما زعم
الجمهور لكان ذلك الزوال اعني زوال الحكم الاول في حقه تعالى ايضا ... في ذلك كونه عالما
بان زيدا في الوقت الى ... كان في الدار فان ذلك كما عرفت حكم آخر غير الحكم الزائد فالتغير لازم
البتة اما لو كان علمه تعالى بحصول الصور ... في الاوقات ولم يكن ... الحكم في ان ...
بان يحكم الآن ... فالحكم لم يلزم التغير بتغير المعلوم كما في علم المنجم بالخسوف الجزئي المعين اذا كان
حاصلا من قواعد علم النجوم وطريق ... لا من جهة الاحساس فانه لا يتغير بحسب ...
... كاذبا ... ولا يلزم التغير ... عن الوقوع ... ع ح ر

يكون منه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته وكم الابعاد ... على الوجه المطابق
للحكم ولا يحكم على شيء بانه موجود الآن او معدوم او موجود هناك او معدوم
او حاضر او غايب لانه ليس بزماني ولا مكاني بل نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه
نسبة واحدة وانما يختص بالآن او بالمكان او بالحضور او الغيبة او بان هذا
الجسم قدامي او خلفي او تحتي او فوقي من وقع وجوده في زمان معين ومكان معين
وعلمه تعالى بجميع الموجودات اتم العلوم واكملها وهذا هو المعني بالعلم بالجزئيات على الوجه
الكلي انتهى اقول اشار الى هذا الاصطلاح بقوله في هذا الكتاب وانه تعالى يعلم جميع
الجزئيات على وجه كلي اي يعلم جميع الجزئيات بالكلية بحيث لا يعزب عن علمه تعالى
شيء منها ثم قال في شرح الرسالة بعد ما ذكر ان العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي
المذكور فهو انما يصح لمن يدرك الاشياء بآلة جسمانية في وقت معين ومكان
معين وكما ان الباري تعالى يقال انه عالم بالمذوقات والمسموعات والمشمومات والملموسات
ولا يقال انه ذايق او شام او لامس لانه منزه عن ان يكون له حواس جسمانية ولا
يلزم ذلك نقص في تنزيهه بل يؤكده كذا في العلم بالجزئيات المتغيرة على الوجه المدرك
بالآلات الجسمانية عنه تعالى لا يلزم نقص في تنزيهه بل يؤكده ولا يوجب تغيرا في
ذاته الواحدانية ولا في صفاته الذاتية انما يوجب التغير في معلوماته ...



اي النسبة يكون باعتبار وجودها فيه اعم من ان يكون

قوله بل جميع الموجودات في الازمنة والامكنة حاضرة بذواتها عنده تعالى كل في وقته اراد بحضور كل في وقته
ان يكون في وقته ظرفا للحضور اي كل منها حاضر في وقته يدل عليه قوله بعد ذلك والمعلوم ان التغير في الحضورات
انما هو باعتبار اختصاص كل حضور بزمان معين ومكان معين وهذا ليس مراد الحكيم لانه اذا كان
حضور كل في وقته لا دائما لم يكن لاستواء نسبة الازمنة اليه تعالى معنى بل مراده ان كلا منها في
وقته حاضر عنده تعالى ازلا وابدا لاستواء نسبة جميع الازمنة اليه تعالى وعلى هذا يكون في وقته ظرفا
لكل وفائدته اي كل شيء مع كونه في وقته حاضر عنده تعالى دائما وقد عرفت بما حررناه انه الحق
وقد عرفت ايضا اندفاع هذا النظر عنه بما هو آنفا

قوله والتحقيق انه تعالى اقول كما ان ذاته تعالى علما تفصيليا بالصادر الاول ليس بمعقول اصلا لان المراد بالعلم
التفصيلي هو العلم الحقيقي الحاضر بالذات البتة والحاضر بالذات اما ذات الشيء الخارجي
ان كان العلم حضوريا او صورة مطابقة له ان كان حصوليا وذاته تعالى لا يمكن ان يكون عين ذات
الصادر الاول ولجميع الموجودات بالمعنى الثالث من المعاني المذكورة



والمستقبل لنفعد انواع لانعقاده ونه الزمان الماضي فيه لانه الحال والمستقبل

واما ثالثا فلان قوله لا يحكم بالعدم على شيء في ذلك غير مسلم وكذا قوله لا يحكم على

شيء بانه موجود الآن او معدوم اذ قد عرفت ان نسبته الى اجزاء الزمان تختلف

باختلاف اجزائه ولم لا يجوز ان يحكم بعدم ما هو معدوم في الحال مع علمه

بانه كان في الماضي او يكون في المستقبل كما انا قد نحكم بعدم الشيء في الحال مع

ذلك العلم وانما يحكم بان شيئا موجود الآن حين كونه مع هذا الآن في

الوجود دون آخر فان الاشارة الى الآن ليست حسية حتى يقال بانه بري

عن المادة لا يصح ان يشير اليه واما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود هناك

او معدوم فان اراد بلفظ هناك الاشارة الى المكان قريب من مكان

المجرد المذكور فمسلم لانه ليس له مكان فلا يكون له مكان قريب من مكانه لكنا نقول

لا نحكم على شيء بانه موجود هناك مشيرا الى المكان قريب من مكان المجرد

المذكور بل مشيرا الى مكان قريب منه مكانا وان اراد الاشارة الى

مكان قريب منه مكانا فلم لا يجوز ان يحكم المجرد مشيرا الى هذا المكان

اشارة عقلية وانما قلنا لا يرد على شيء من ذلك الا نظر لان الجميع

يندفع اما اندفاع النظر الاول فلانه ليس في كلام هذا المحقق الا

بان يقبض معلوما له تعالى فان الجزئيات المتشخصة معلومة له تعالى بالاطلاع الحضوري

لا بالصور فقط ولا بالآلات الجسمانية بان يكون محتاجا اليها في احساسها

واما الحضور والغيبة فهما معلومان له تعالى بالنسبة الى الممكنات واما بالنسبة اليه تعالى

فهما لا يتصوران اذ المراد بالحضور حضور ما من شانه الغيبة او المراد منه الحضور

في مكان الحكم او في زمانه كما يعلم من قوله لانه ليس بزماني ولا مكاني

واما اندفاع النظر الثاني فلان المراد من قوله لنسبة جميع الازمنة

والامكنة اليه تعالى نسبة واحدة انه تعالى غير مختص باحد من الازمنة والامكنة

بل هو محيط على الجميع ولا يعزب عنه تعالى ما يوجد في احد من الازمنة والامكنة

كما بل جميع الموجودات في الازمنة والامكنة حاضرة بذواتها عنده تعالى

كل في وقته ومكانه والتغير انما يكون في المعلومات والعلوم التي عينها

وفي الحضورات التي هي النسب بينه تعالى وبينها كما يدل عليه قوله

انما يوجب التغير في معلوماته ومعلولاته والاضافات التي بينه تعالى

وبينها ونسلم ان التغير في الحضورات انما هو باعتبار انها واقعة

في الازمنة والامكنة كل في زمانه ومكانه فاعلم ذلك واما اندفاع

النظر الثالث فلان المراد من قوله ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك



قوله بحث من وجهين الوجه الاول انه قوله لوجه كلي لا يأب عنه لم يحمل على الجميع لان معنى هذا اللفظ ليس
الا ان وجه معلومية الجزئيات وجه كلي مجردي لا جزئي مادي فالحمل على هذا المعنى بعيد جدا واما ثانيا
انه تصريحاتهم شاهدة بان علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة
ومتبدلة وليس علمه تعالى متغيرا اصلا وهذا الحمل يقتضي خلافها اي كون
الجزئيات من حيث انها جزئية ليست بمعلومة كون علمه غير متغير
كما هو الظاهر من التتبع في كتبهم بان
متعلق علمه بالجزئيات من
حيث التغير والتبدل ويكون
متغيرا

انه تعالى لا يحكم بالعدم المطلق او بالعدم في الحال بعض زمان مخصوص بالحكم كالجزئيات
ومن قوله ولا يحكم على شئ بانه موجود الآن او معدوم فيه انه لا يحكم على شئ
بانه موجود في ان وجوده تعالى او معدوم فيه والمقصود ان الله تعالى
منزه ان يقال بعض الازمنة ماض وبعضها مستقبل وبعضها حال
الى ذاته تعالى ووجوده واما قول المعترض واما قوله لا يحكم على شئ
بانه موجود هناك الى آخره فدفعه بان يقال المراد الشق الاول من
الترديد ولا محذور فيه اذ قوله لكنا ايضا لا نحكم على شئ بانه موجود هناك
آه لا يخل بتحقيق هذا المحقق في تاويل كلام الفلاسفة ان مرادهم
بالقول بان واجب الوجود يعلم الجزئيات بوجه كلي لا جزئي
انه تعالى يعلم الجزئيات بالكلية اي جميعها بحيث لا يعزب عنه تعالى شئ
منها لا انه تعالى يعلم بعضها ويفوت عنه بعض اخر كما هو شان الممكن
وهذا معنى صحيح في نفسه لكن في تاويل كلام الفلاسفة سيما المتاخرين
بحث منه وحينئذ كما لا يخفى عند الرجوع الى كلامهم ومن المتاخرين من
تكلف فقال في تاويل كلامهم الله كون مرادهم انه تعالى يعلم الجزئيات
بوجه جزئيات لكن لا يتغير العلم بها وهو ما اشار اليه في توجيه

كلام المصنف وقال المحشي اه ولا يخفى ما فيه ويمكن ان يرجع قول هذا البعض الى تحقيق
المصنف كما لا يخفى **قوله** علمه تعالى ليس علما زمانيا اه قول لا شبهة في ان علمه تعالى بالجزئيات
باعتبار وجوداتها العيني وهو عبارة عن حضورها بل الحاضر باعتبار ذلك الوجود
زماني اي واقع في الزمان فان الحوادث لما كانت مختصة بازمنة معينة
كان حضورها باعتبار الوجود العيني مختصا بتلك الازمنة المعينة ولا يكون
اما ان يكون تلك الحوادث بعينها باعتبار الوجود العيني علما بها
او حضورها باعتبار ذلك الوجود علما بها وعلى التقديرين كان
العلم بها باعتبار الوجود العيني زمانيا اي واقعا في الزمان نعم
العلم المقدم على الايجاد ليس زمانيا ولا تغير فيه اصلا فهو اما اجمالي
هو عين ذات واجب الوجود ولا يخفى ان الجزئيات باعتبار هذا
العلم فهو انما يصح باحد من هذين التاويلين اللذين وقعا في عبارة
المصنف وبعض الفضلاء واما تفصيلي فلا حاجة فيه الى احد من هذين التاويلين
فان الجزئيات قبل الايجاد الخارجي انما تعلم على الوجه الكلي فان كل متشخص
من الاشخاص قبل الايجاد يكون معلوما بوجه كلي منحصر في شخص وبعد وقت الايجاد
يكون معلوما بذاته على وجه يكون مانعا من وقوع الشركة فيه **قوله** واما علمه تعالى



قوله لسنا نريد به مطلق الحكم الحادث اه اعم من ان يكون هذا الحكم الحادث من الواجب او غيره من البشر اذا اعم من الحادث والقديم فلا يدل على المطلق الذي هو اثبات لشئ ليس للواجب وعلمه حال دائما فيه وغير بما ان اي ل منه ازلا كان زمان حكم الحادث او المطلق اشتمل له يكون بالنسبة اليه تعالى وعلمه حال يمتنع ان له زمان حكم الحادث شيخ حسين

فلا اختصاص له بزمان اصلا فقد عرفت ان علمه تعالى الحادث المتعلق بالحادث باعتبار وجوده العيني مخصوص بالزمان فيتصور باعتباره وباعتبار الصفات الاعتبارية الحادثة المخصوصة بالازمنة كالايجاد وخلق الكلام وارسال الرسل ونحوها حال وماض ومستقبل كما وقع في القران المجيد **قوله** اذ الحال منها زمان حكمي اه ان اريد به الحكم القديم لم يناسب هذا الا مذهب الاشعري وان اريد به مطلق الحكم الحادث او المطلق فلا يدل على ما هو المطلوب والصواب ان يقال الحال زمان فيه وجودي وحكمي والماضي زمان قبل زمان وجودي وحكمي والمستقبل زمان بعد وجودي وحكمي **قوله** فمن كان علمه ازليا ان اريد بهذا العلم العلم الذي هو عين ذات واجب الوجود تعالى فلا حاجة الى ذلك التطويل في بيان ان الجزئيات من حيث هي جزئية معلومة باعتبار هذا العلم وان اريد به العلم الزائد على الذات لم يناسب هذا الا مذهب المص **قوله** فالله سبحانه وتعالى عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية اه لا شبهة في تحقق هذا العلم لكنه لم يخبر علمه تعالى في ذلك بل له علم اخر حادث وهو الذي يعبر عنه عند الاشعري بتعلق العلم القديم وانكار الانكشاف الحادث حين الايجاد العيني كو **قوله** لم يتصف الزمان بقياس اليه اه لا خفاء في ان الزمان لم يتصف بالمضي وتقابليه بقياس الى ذات واجب الوجود وصفاته الحقيقية واما الاتصاف بها باعتبار الافعال الحادثة والصفات الاعتبارية الحادثة فهو متحقق بلا شبهة كما دل عليه الكتاب العزيز **قوله** فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى اه هذا انما يصح في العلم المقدم على الايجاد العيني لا في العلم بذوات الحادثات باعتبار وجودها العيني فانه في هذا العلم يتحقق كان ويكون ويكون **قوله** بل اي حاضرة عنده اه ولما كان كل منها حاضرا في وقته وكان حاضرا في الوقت المقدم على ذلك ولانه الوقت الموضوع فيه كان علمه تعالى بذوات الجزئيات الخاصة باعتبار الوجود العيني واحكامها الواقعة في اوقاتها من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة في قوله وشمل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات بحيث لا خفاء فيه نعم كون واجب الوجود بحيث يحضر عنده جميع الجزئيات الخاصة كل في وقته لا تغير فيه لكن هذا ليس علم عبارة عن العلم الحدوثي الذي هو عبارة عن الحاضر الحادث في وقت وجوده العيني وان كان مستلزما له وعبارة الفلاسفة تقتضي نفي الحضور الحادث ازمانه فهذا التاويل لا يناسب مقتضى عباراتهم **قوله** قال في الفصل وهذا معنى قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي وقد عرفت ان

البعض الذين قالوا بالعلم القديم الزائد على الذات ولا يناسب مذهب ٤٤



هذا التأويل غير مرضي عند المص **قوله** او صفة حقيقية ذات اضافة آه هذا

انما يناسب مذهب الاشعري ومن يحذو حذوه والمناسب لمذهب المص ان يقال

واما اذا كان عبارة عن الحاضر بالذات عند العالم او حضوره فلا حاجة

الى اثبات صفة حقيقية ذات اضافة ... وخلاصته ما حصل من الابحاث المذكورة ان علم الواجب الوجود

الاجمالي الذي هو عين الذات يتعلق بجميع خصوصيات الجزئيات والكليات

كما يتعلق بجميع الصور الكلية ولا دخل للزمان فيه ولا تغير فيه اصلا كما لا يخفى

واما العلم التفصيلي الذي بعده وهو عين الموجودات العينية عند المص ويعبر

عنه عند البعض بتعلق العلم القديم وعند البعض بالرؤية العينية فهو انما يكون

باعتبار الزمان وفيه تغير ما بحيث لا يوجب نقصا فان ذلك التغير ليس

في العلم بالذات بل انما يكون في العلوم من حيث هي معلومات فالتغير بالحقيقة

وبالذات انما هو في المعلومات وفي العلوم انما يكون بالعرض وبتبعية

المعلومات فهذا التغير من لوازم عدم التغير في العلم القديم وهذا آخر

ليعلم ذلك ولا يخفى ما في الاطناب وسآمة الاصحاب ... مبحث العلم

الوجه الثاني لكن ما ذكرنا من الايماء عند التأمل هو الكافي **قوله** واجاب

ما من الشر ... العلم تابع آه لا يلزم من كون العلم تابعا وغير علة وغير مفيد للوجوب ان لا

قوله والحق ما قال بعضهم لا جبر ولا تفويض هذا هو المروي عن ائمة اهل البيت عليهم السلام وبيانه ان الجبر هو ان

فعل العبد مخلوق لله تعالى ما بدون مدخلية للعبد فيه اصلا والتفويض هو ان يكون العبد مستقلا فيه بلا مدخلية

من الله تعالى اصلا والامر بين الامرين هو كون الفعل واقعا

بقدرته واختياره وكون قدرته واختياره مستندين

الى الله تعالى ... تحقيق

ليس هنا موضع ذكره ...

بكون الحادث واجبا لجواز استناد وجوبه الى امر آخر كيف لا وقد دل البرهان

على وجوبه ولا بد له من علة وتلك العلة المخصوصة لا يدل على نفي العلة مطلقا

قوله ولو سلم اي سلم كون العلم علة للحادث ومفيدا لوجوبه كما لا يخفى وهذا على

الاطلاق لا يصح على مذهب المص لان افعال العباد ليست معلولة لعلم الواجب

الوجود تعالى وواجبة باقتضائه فالوجه في الجواب هو ان يقال ان التالي

المذكور غير باطل لجواز اجتماع الوجوب بالغير والامكان في ذاته اذ لا منافاة

بينهما انما التنافي بين الوجوب بالذات والامكان بالذات والتفصيل ان

يقال الحادث اما فعل العبد اولا ووجوب القسم الثاني انما نشأ من علم الواجب

بالمصلحة ووجوب القسم الاول انما نشأ من الاسباب التي من جملتها اختيار الفاعل

فهذا ما في المصنف شرح ... العلم فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انها

ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب

القريب يحكم بالاختيار والتفويض هو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل

لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة له والحق ما قال بعضهم لا جبر ولا تفويض

ولكنه امر بين امرين ويوافق ذلك ما قال المخبار فان قيل هل لنا قدرة

على الفعل ام لا قلنا ان لنا قدرة على الفعل بالقياس الى الآحاد واما بالقياس



قوله هل سمعت استفهام انكاري اي لا يسمع عاقلا قوله والبارى تعالى واهب الحيوة اي وهكذا شان القادر تعالى متصف بصفة الحيوة فانه راجع لانه مفيض الحيوة على الاحياء ومقدر موت كل ذي حيوة قوله العل النمل الصغار تخيل لطيف لمعرفتنا بالقياس اليه تعالى واثباتنا له صفات كمالية وفيه شهادة لقول الحكماء لان العقلاء قصدوا وصفه تعالى بالطرف الاشرف من طرفي النقيض على زعمهم

الى الكل فليس لنا قدرة الا على المقدور اي على ما علم واجب الوجود منا وهو ما يجز الاكتساب التي اختيارنا اياه والى هذا اشار بقوله ولكن احكامها

الوجوب والامكان باعتبارين **قوله** فقال جمهور المتكلمين انها صفة اه

قال المص في شرح رسالة العلم المستند في اثبات حيوته تعالى ان العقلاء قصدوا وصفه تعالى بالطرف الاشرف من طرفي النقيض فلما وصفوه بالعلم والقدرة ووجدوا ان كل ما لا حيوة له يمتنع الاتصاف بهما وصفوه تعالى بالحيوة لا سيما هو اشرف من الموت الذي هو ضده ونعم ما قال عالم من اهل بيت النبوة عليهم السلام اهل يسمى عالما وقادرا الا لانه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم والبارى تعالى واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار يتوهم ان لله تعالى زبانيتين فانهما كمالها ويتصور ان عدمهما نقصان لمن لا يكونان له وهكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به فيما احسب واليه المفزع انتهى هذا الكلام حق واقع لقول من قال بزيادة الصفات الحقيقية على الذات ومؤيد لقول من قال بان صفاته الحقيقية عين ذاته

بهشيار الحي هو الدراك الفعال وهذان الوصفان له تعالى بذاته ومعنى قولنا ان وجوده تعالى حيوته فان وجوده تعالى هو كونه بحيث تصدر عنه افعال الحيوة وشرح ذلك ان الحي هو ان يكون الشيء بحيث يصدر عنه الفعل والادراك على وجهين فاحد الوجهين فاحدهما ان يكون وجوده هو حيوته والثاني ان يكون الشيء معنى زايدا على وجوده كحيوة الانسان فانه ما لم ينضم الى الجسم النفس لم يوصف ذلك الجسم بانه حي فانه لو كان وجود الجسمية هو حيوته لكان كل جسم حيا وقد عرفت ان انيته تعالى حيوته فان انيته هي كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة انتهى اقول قد مر ان الوجود الحقيقي ما يكون الشيء باعتباره موجودا فواجب الوجود لما كان باعتبار ذاته موجودا كان وجوده الحقيقي عين ذاته وكذلك الحيوة عين ذاته وكذا الحال باقي الصفات الحقيقية من العلم والارادة وغيرهما فانها عين ذاته تعالى ولا تغاير بينها الا بالاعتبار كما لا يخفى وما قيل في توجيه كون صفاته تعالى عين ذاته ان الصفة ههنا بمعنى الخارج المحمول كالعالم والقادر والمريد وهو عين ذاته تعالى لصحة الحمل مواطاة يرد عليه ان هذه العبارات انما تقدم في الصفات مع ان صحة الحمل مواطاة مشترك بين الواجب تعالى وغيره

لان الصفة في عرفهم هو المشتقات

اقول يمكن توجيه كلام المحقق بان مراده ان الارادة التي قلنا بهذه مخصصة للايجاد ولو كان غير الداعي الذي هو العلم بالنفع بل
الذات باعتبار انه علم بالنفع كان غير الذات مطلق لان الذات من غير اعتبار كونه علما بالنفع بوجود حادث
في وقت معين بدون ملاحظة ان بعض الاوقات اصلح للصدور منه نعم والارادة لا يمكن نسبتها الى الجميع
على السواء فلا يكون عين الذات بدون الاعتبار المذكور فاذا لم يكن عين الذات فالاعتبار المذكور
الذي يسمى بالداعي كان مغايرا للذات مطلق فان كان قديما لزم تعدد القدماء وان كان حادثا
يلزم التسلسل ... ان المحقق والمعتزلة قالوا لا بد لترجيح الفاعل المختار سوى ذات الفاعل من امر مرجح لوجود
الفعل على عدمه في نظره فهذا المرجح ليس من طرف الفاعل بل لا بد من حصول اختلاف في خارج
بحيث ينسب الفعل اليه لا ان الشيء باختلاف بملاحظته والعلم به من طرف الفاعل واذا لم يكن كذلك فلا يصح
اقدام المختار على الفعل عندهم ويسمون العلم بهذا المرجح وملاحظته داعيا فكونوا ... الحكيم

هذا العلم هو مخصص للايجاد دون شيء ودون وقت دون وقت باعتبار اختلاف معلومه المختلف بحسب اختلاف الاحوال والاوقات في نفسها ويسمونه بالارادة ايضا الى المخصص الكذائي ... ⁂

قوله واما معنى آخر وهو ان يقال الحيوة في الحيوان صفة تقتضي الحس والحركة
الارادية **قوله** وليست زائدة على الداعي واعلم ان الداعي عند الحكماء
هو عين الذات فحاصل الدليل ان الارادة التي هي المرجح احد طرفي
المقدور على الآخر ليست زائدة على الذات والا لزم التسلسل في الارادات
... كما التزمه بعض مشايخ المعتزلة او تعدد القدماء كما التزمه بعض
مشايخ المتكلمين وكلاهما محال فان قيل اذا كانت الارادة المرجحة
لاحد طرفي المقدور عين الذات لم تكن القدرة عين الذات
اذ المعتبر فيها تعلقها بالطرفين على السواء قلت الذات باعتبار الذات
بدون اعتبار كونه علما بالنفع وبالنظام الاعلى هو القدرة وباعتبار
انه علم بالنظام الاعلى هو الارادة المرجحة قال المحقق في شرح رسالة
العلم بيان ذلك صحة الصدور واللاصدور هي المسمى بالقدرة
وهي لا تكفي في الصدور والا لم يكن يرجح احد الجانبين على الآخر والترجيح
انما هو بالقصد الذي يسمى بالارادة او بالداعي وعند القدرة والارادة
الارادة يجب الصدور وعند فقد احدهما او كليهما يمتنع الصدور
فان قلت اذا كان فاعلية الفاعل للفعل علمه بذلك النفس في ذات الفاعل

هذا السؤال والجواب مما اورده المحشي في رسالة الفقه واورده المحشي السؤال والجواب الذي اورده ...

ولكن صدوره ومقابل ذلك الفعل عنه فلم يكن قادرا على ذلك الفعل اذا اعتبر في
القدرة لكن يكفي تعلقها بالطرفين سواء قلت الملازمة ممنوعة فان صدور
ذلك الفعل عنه فقط بواسطة انه يستعد لصدوره عنه دون مقابله لانه
الكل من مقابله لا بواسطة ان ذات الفاعل تستدعي خصوصية ذلك الفعل
حتى لو كان مقابله الكل لصدر عنه فيكون فاعليته وعلمه به ذلك علمي في ذاته
فتامل انتهى كلامه اقول خلاصة كلام المحشي ان الارادة متعلقة في الازل
بوجود الفعل فيما لا يزال من الاوقات المفروضة فيكون الارادة
والتعلق ازليين موجبين لوجود الفعل في وقت معين فيما لا يزال دون
الازل ضرورة ان القدرة هي ... على وفق الارادة ... ويكون
مرجح تعلق الارادة بوجود الفعل في ذلك الوقت هو كونه اصلح على نحو ما قال
الحكماء في نظام العالم وهذا هو بعينه ما قال الغزالي في جواب الخيام حيث
سئل الخيام عنه من تخصيص حدوث العالم في الآن الذي اوجده وليس قبله زمان
بعدما سئل الغزالي عنه عن تخصيص مقدار الفلك الاعلى ومخصصات
مناطق الافلاك ومخصصات مقادير حركاتها واجاب عنه بان تلك
الامور من مقتضيات النظام الاعلى فقال الغزالي وجود العالم



في الآن الذي اوجده فيه هو انيه من مقتضيات النظام الاعلى قوله فذهب

الاشاعرة اي انها مغايرة له وقالت الاشاعرة ان الارادة قديمة وتعلقها حادث

ولا حاجة الى مرجح في هذا التعلق فان ترجيح الفاعل المختار جائز بلا مرجح اتفاقا

ترجيح بلا مرجح وانما المحال من ان يلزم ترجح بلا مرجح ترجيح بلا مرجح ممنوع بالتخصيص

قوله وان كان حادثا اي ان كانت الارادة حادثة احتاج الى ارادة اخرى

حادثة ويلزم التسلسل لزوم التسلسل او تقدد ... وعلى اي حال ... اقول قد

عرفت ان ... هو عين الذات عند الحكماء فمقصوده من قوله ان الارادة

غير زائدة على الذات انها ايضا عين الذات والا لزم احد الامرين المذكورين

فكلام الشارح ههنا في غاية السقوط قوله والنقل دل على اتصافه بالادراك

اي ادراك المسموعات والمبصرات وسائر اخواتهما وهو نفس العلم متعلقا

بالمدرك باعتبار الوجود العيني فانه ما في الباب انه جاء في عبارة الشريعة

السميع والبصير بمعنى العالم بالمسموعات والمبصرات باعتبار وجودهما العيني

ولم يجئ فيها سائر اخواتهما بالمعنى المذكور قال ... في شرح رسالة العلم ولما

كان السمع والبصر الطف الحواس واشدها مناسبة للنفس عبر بهما عن العلم

ولاجل ذلك وصف الباري تعالى بالسميع والبصير دون الشام والذائق

ولما ورد في القرآن الفصل فيه بالادراك فقوله وهو يدرك الابصار وقوله وهو السميع البصير فوجب الحمل به
... ولما استحال عليه معناه الحقيقي ...

قوله ولسعيلم ان يتمم جميع براهين هذا المطلب التي لا يوخذ فيها ابطال التسلسل مبنية على تقدم
بديهية اي اقول التصديق بهذه المقدمة وان كان بديهيا كما قال لكن لما كان
في تصور اطرافها نوع خفاء اشتبهت على كثير من الناس فلا باس بتوضيحها
والتنبيه عليها فنقول الممكن ما يجوز نظرا الى ذاته وجوده مطلقا وعدمه مطلقا
وان لم يجز بعض انحاء عدمه كما يقولون في العدم الطارى بعدم الاول حوح على
المجعول وظاهر انه متى لم ينضم الى الممكن ما بسببه يجب وجوده ويمتنع عدمه لم يصر
وجوده واجبا ويكون عدمه ممكنا بالامكان الوقوعي ثم اذا كان موجب
الممكن الذي حكمنا في ايجابه عبارة عن جملة وجب المعلول على تقديره والجون
واجبا وعدمه كذلك ممتنعا ويجوز ذلك الا بعد عدم الجميع مطلقا ممتنعا ووجوده
واجبا بل مع ذلك يمكن عدمه مع عدم علته فكذلك ممكن وان كان عدمه
على تقدير وجود علته محالا لكن عدمه في ضمن عدم جميع علل الممكن باق
على امكانه لا يصير مستحيلا بل هو العلل الممكنة واذا عرفت ذلك فالممكن
في ان جميع الممكنات الصرفة التي لا يكون معها ما يجب وجوده ويمتنع عدمه
لذاته سواء كانت متناهية او غير متناهية بينها ترتب العلية والمعلولية ام
في حكم ممكن واحد في امر واحد هو امكان طريان نحو من انحاء العدم
على مهياتها نظرا الى ذواتها وهو العدم بالكلية بحيث لا يوجد شيء منها اصلا
وانها متى كانت باقية على امكانها الصرف ولم يكن في الوجود ما يصير بسببه
ذلك النحو من العدم الذي هو ممكن بالنظر الى ذات الجميع ممتنعا ووجود شيء
منها واجبا على الاطلاق يمكن امكان ... العدم امكانا وقوعيا

قوله قد عرفت بوجه ... ولهذا قال ... وهو ... ان الدرك ... ان ...
الاثار ... الاسم ... المطلوب ... الحكم

ولا يخفى ان الخصوصية في الوجود الحسي ازيد منها في الوجود العقلي فان الخصوصيات في العقليات
اما عين ذواتها او من لوازمها بخلاف خصوصيات المحسوسات فانها والعلم بها لا يوجد دون العلم
بخصوصيته فاثبات اصل العلم الحضوري لا يغني عن اثبات ما يحصل الذي المراد به ...
الخصوصيات الزائدة على اصل الانكشاف ...



والاكسر ونحوه انبها العلم بالمسموعات والمبصرات يعني لما ثبت بالشرع انه تعالى متصف
بالادراك ثبت انه تعالى عالم بجميع المحسوسات وغيرها بذاته فكان بذاته عالما
بالمسموعات والمبصرات وسائر انواعها بالوجه الذي يدركه الحواس فيكون مدركا
لجميع المحسوسات بذاته بدون الاحتياج الى الآلات لان العقل يدل
على استحالة الالات قوله يعني لان السمع دل على كون الواجب تعالى سميعا بصيرا
هذا التخصيص لا يناسب عموم عبارة المتن بل المناسب ان يقال يعني ان السمع
يدل على انه تعالى متصف بادراك جميع المحسوسات وهو نوع من العلم المطلق
والعقل دل على استحالة الآلات فذاته تعالى بذاته يدرك جميع المحسوسات
بذاته سميع يعني انه عالم بالمبصرات وكذلك علم بذاته تعالى بجميع المذوقات
والمشمومات ومدركات اللامسة قوله وهذه الحجة لابد فيها اه اقول لما كان
معنى الحي فيه تعالى هو الدراك الفعال كان لا محالة سميعا بصيرا يعني انه تعالى مدرك لجميع
المسموعات والمبصرات وحاصل هذا الدليل ان كمال الحيوة لا سيما كونها مع
كمال التجرد يقتضي ادراك المسموعات والمبصرات بل ادراك المحسوسات
ولا خفاء في تحقق كمال الحيوة مع كمال التجرد فيه تعالى وبهذا ثبت انه تعالى سميع
بصير مدرك بالمعنى المذكور فان قيل فحينئذ هذا يدل العقل ايضا على كونه تعالى مدركا

وسميعا وبصيرا بالمعنى المذكور ثم استعمال الاسم الفاظ الا درك السمع والبصر في
صفاته تعالى انما يكون بالسمع كلام واما اثبات معانيها المذكورة فيمكن بالعقل
وما قال السيد المدقق من انه لا شك في ان السماع والابصار نوعان من الادراك
مخصوصان من العلم بالمعنى الاعم وان تخصيصهما انما هو بانكشاف معلومهما على وجه
مخصوصين بهما وان السمع والبصر ما يتصف به الشيء بالسماع والابصار ولما ثبت
ان الباري تعالى عالم بجميع الاشياء من جميع الوجوه بذاته فلا محالة يكون عالما
بالمسموعات والمبصرات بالوجه الذي تدركها الحواس بذاته فيكون له هذان
النوعان من العلم بذاته اذ لم يتم دليل عقلي ولا سمعي على ان هذين النوعين
من العلم يجب ان يكونا بالحواس واذا كان له هذان النوعان من العلم اللذان
هما السماع والابصار يكون متصفا بالسمع والبصر فيصدق عليه السميع والبصير
بالحقيقة من غير تكلف ولا يلزم تعدد القدماء لان السمع وكذا البصر كالعلم نفس الذات
كلام حق وهو بعينه تحقيق المصنف في ادراك المحسوسات على ما مر الاشارة اليه
فما يرد عليه على ما قرره المصنف من ان الجزئيات على الوجه الذي هو مانع من فرض الشركة
موجودة في الخارج واما على الوجه الذي قرره السيد المذكور من ان منع الشركة
انما نشا من نحو الادراك الحسي فكلام المذكور متغير كما لا يخفى **قوله** والعلم لا يستلزم

الى بيان استحالة النقص آه لا خفاء في ان منفعة الوجوب انما تستلزم استحالة النقص
والآفة على واجب الوجود تعالى ولا حاجة الى التمسك بالاجماع في اثبات استحالته بدون
الالزام على الواجب تعالى **قوله** وذهب الشيخ ابو الحسن آه وافقه المصنف في ان السمع
نفس العلم بالمسموعات والبصر نفس العلم بالمبصرات لكن خالفه في كونهما زائدين على الذات
فانهما عنده نفس الذات فالذات من حيث هو مدرك للمبصرات بذاته هو البصير ومن حيث
مدرك للمسموعات بذاته هو السميع وقيل منه انه لا يظهر وجه ارجاع هذين الصفتين بخصوصهما
الى العلم دون سائر الصفات مع ان ظواهر النصوص مشعرة بالمغايرة الذاتية
والاحتياج الى الآلة انما هو في حقنا فان الباري تعالى يدرك المسموعات والمبصرات
على الوجه الجزئي بذاته بناء على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعالى يدرك الجزئيات بالوجه
الجزئي فالباعث على تخصيص هذين الادراكين بالرجوع الى العلم بل الظاهر انهما صفتان
زائدتان على العلم بخلاف ادراك سائر المحسوسات فانه يرجع الى العلم حيث لم يرد
السمع باثبات صفة اخرى بازائها كالذائق والشام واللامس فيحكم برجوعها الى العلم
وليت شعري ما الباعث للشيخ الاشعري على ذلك مع ان طريقته الى الحفظ على
ظواهر النصوص لا يخفى ما فيه فانه اذا كان ادراك المحسوسات التي هي غير المبصرات والمسموعات
راجعا الى العلم كما قرره هذا القائل كان ذلك كافيا في تجويز ادراكهما راجعا الى العلم
لبعض الفضلاء المحشي

~~كما ذكره في المتن بل الحق ان ذلك كله كما ذكره المحققون [illegible] ايضا كما لا يخفى~~

وجه ارجاع الابصار والسماع الى العلم المخصوص فان مجرد اطلاق لفظ السميع والبصير
في الشرع على الباري تعالى لا يكفي في الحكم بانهما صفتان مغايرتان للعلم فيحتمل ان الابصار
والسماع فينا ليسا الا ادراكين متعلقين بالمبصرات والمسموعات بالتبين المخصوص بل
نعلم ان استعمالهما في الباري تعالى بحسب الشرع ليس الا بمعنى ادراك المبصرات والمسموعات
على النحو الجزئي بذاته فيكونان راجعين الى العلم **قوله** ووجه سائر المتكلمين اه واستدلوا
على مطلوبهم بانا اذا علمنا شيئا كالقمر مثلا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالتين
فرقا ضروريا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد مع حصول العلم
في تلك الزائد هو الابصار وضعفه ظاهر لان ذلك الفرق لا يمنع كونه علما مغايرا
لسائر العلوم فان في كل فرد من افراد العلوم زيادة خصوصية تميزه عن غيره واما
وللقائمين بالمحقق الدواني في رسالة اثبات الواجب
ما قيل من ان هذا الاستدلال انما يصح لو لم يكن العلم يتعلق الا ادراك الحسي بطريق آخر
فانه قاصر عنده
غير الحس وهو باطل لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل
الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فليس بشيء اذ يمكن ادراك الجزئيات من حيث
خصوصياتها بطريق الاطلاع الحضوري بدون الحس كما مر الاشارة اليه غير مرة
فدفع هذا الاستدلال ما مر **قوله** والجواب ان كلا منهما صفة اه هذا الابحاث [illegible]

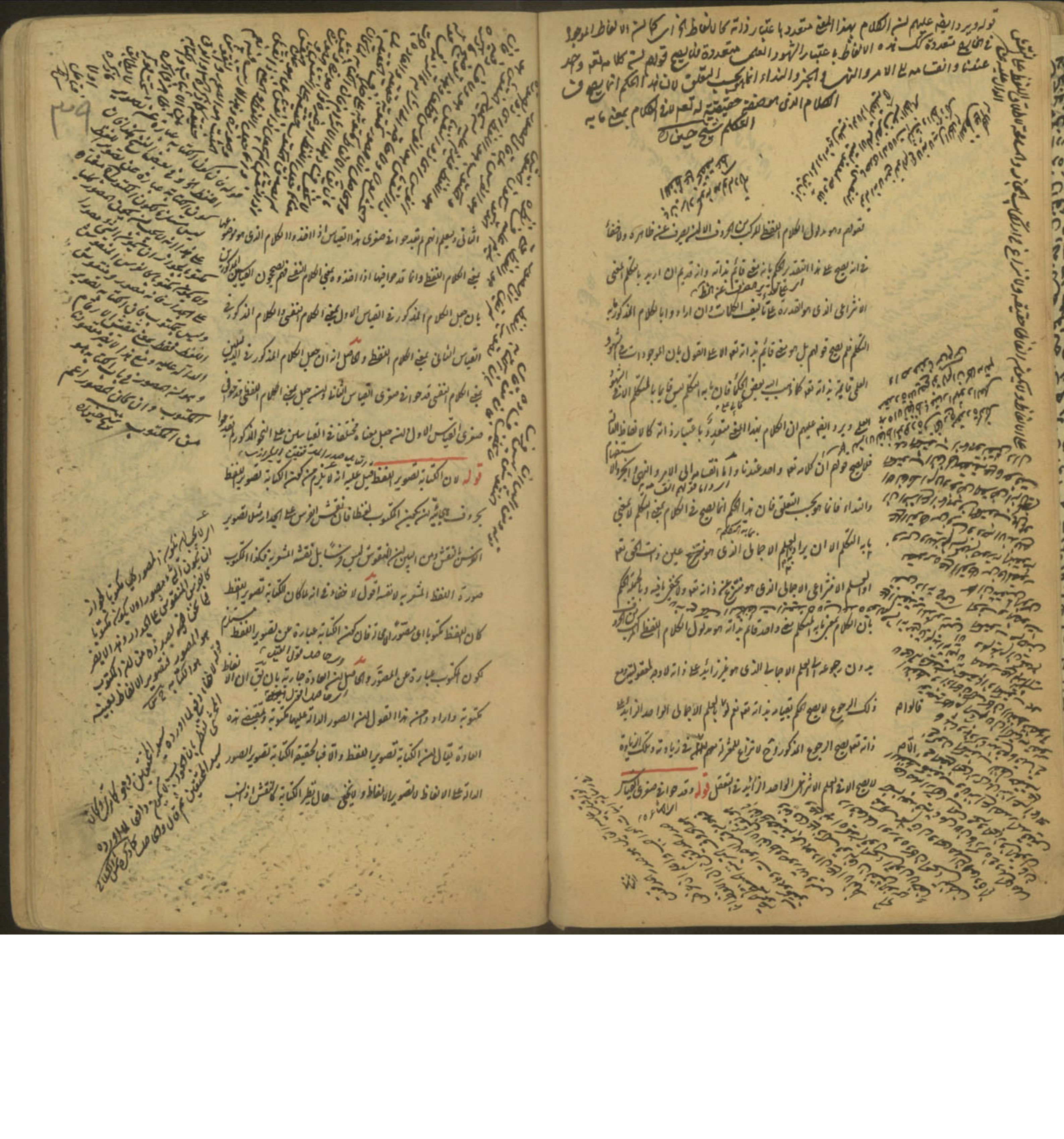
47

مبحث الكلام

العلم والاولى ان يقال ان كلا منهما نفس ذات الواجب الوجود تعالى متعلقات خاصة وكذا الكلام
والقدرة **قوله** وعموم قدرته اه يعني ان قدرته تعالى عامة شاملة لجميع الممكنات ومن
جملتها القاء الكلام الدال على المعنى المراد الى الغير لاعلامه فعموم قدرته يدل على
الكلام وقوة القائه وهو معنى التكلم الثابت بالشرع فثبت الكلام بكلا معنييه احدهما
التكلم وثانيهما ما به التكلم كما تكلم بالكلام وتحقق **قوله** احدهما ان كلامه تعالى صفة
له قد عرفت ان للكلام معنيين فعلى المعنى الاول انما يصح القياس الاول لا الثاني لكذب
الصغرى فان التكلم الحقيقي نفس ذات الواجب تعالى عند المحققين فيكون قديما
بلا تعدد القدماء وعلى المعنى الثاني انما يصح القياس الثاني لا القياس الاول
لكذب الصغرى **قوله** فاضطروا الى القدح في احد القياسين اه لا حاجة الى
القدح فيه بل يمكن ان يحمل الكلام في القياس الاول على معنى التكلم وفي الثاني
على معنى ما به التكلم كما عرفت فالحق ان التدافع بين ذينك القياسين انما نشأ من
اشتراك اللفظ وحمل الكلام فيهما على معنى واحد وتوهم جريان حكم المنع الا في
فيه **قوله** فالحنابلة اه قيل العلم لم يعرفوا معنى القديم وحسبوا ان نسبة الحدوث
الى كلام الله تعالى اهانة او لجهل اتقنا عنهم من اطلاق الحادث على المصحف وتوابعه
لاجل ان لا يتوهم حدوث الكلام بمعنى التكلم القائم بذاته تعالى وقيل لما كلفوا

المذكورة





قوله وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف الالفية يعرف عنه ظاهره ولا خفاء

في انه يصح على هذا التقدير الحكم بانه معنى قائم بذاته وانه قديم ان اريد بالكلم المعنى

الانتزاعي الذي هو القدرة على تأليف الكلمات وان اراد بالكلام المذكور ما به

التكلم فلم يصح قولهم بل هو معنى قائم بذاته تعالى الا على القول بان الوجود والتشخص

العلمي قائم بذاته تعالى كما ذهب اليه بعض الحكماء فان ما به التكلم ليس قائما بالمتكلم الا في الوجود

العلمي ويرد ايضا عليهم ان الكلام بهذا المعنى متعدد باعتبار ذاته كالالفاظ الدالة

فلا يصح قولهم انه كلام نفسي واحد عندنا وانما انقسامه الى الامر والنهي والخبر والاستفهام

والنداء فانما هو بحسب التعلق فان هذا الحكم انما يصح في الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى

ما به التكلم الا ان يراد بالعلم الاجمالي الذي هو نفس عين ذاته تعالى

او العلم الانتزاعي الاجمالي الذي هو منتزع عن ذاته تعالى ولا يخفى ما فيه وبالجملة الحكم

بان الكلام بمعنى ما به التكلم معنى واحد قائم بذاته هو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف

بدون رجوعه الى العلم الاجمالي الذي هو غير زائد على ذاته لا وجه له معقول ومع

ذلك الرجوع لا يصح الحكم بقيامه بذاته تعالى نعم لو قيل بالعلم الاجمالي الواحد الزائد على

ذاته تعالى يصح الرجوع المذكور ولا نزاع للمعتزلة معهم في زيادته وتكلمه الزيادة

لا يصح الا في العلم الانتزاعي الواحد الزائد في التعقل **قوله** وقد حوا في صغرى القياس

الثاني ويعلم انهم قدحوا في صغرى هذا القياس اذا اخذ والكلام الذي هو موضوعها

بمعنى الكلام اللفظي وانما قدحوا فيها اذا اخذ وه بمعنى الكلام النفسي فهم يصححون القياسين المذكورين

بان حمل الكلام المذكور في القياس الاول بمعنى الكلام النفسي والكلام المذكور في

القياس الثاني بمعنى الكلام اللفظي والحاصل انه ان حمل الكلام المذكور في القياسين

بمعنى الكلام النفسي قدحوا في صغرى القياس الثاني وان حمل بمعنى الكلام اللفظي قدحوا في

صغرى القياس الاول الا ان حمل معناه مختلفا في القياسين على النحو المذكور لم يقدحوا

قوله لان الكتابة تصوير اللفظ قيل عليه انه لا يلزم من كون الكتابة تصوير اللفظ

بحروف هجائية ان يكون المكتوب لفظا فان نقش الفرس على الجدار مثلا تصوير

الفرس بالنقش ومن البين ان المنقوش ليس فرسا بل نقشه المشوه فكذا المكتوب

صورة اللفظ المشوه لا نفسه اقول لا خفاء في انه لما كان الكتابة تصوير اللفظ

كان اللفظ مكتوبا اي مصورا اي ان كون الكتابة عبارة عن تصوير اللفظ مستلزم

لكون المكتوب عبارة عن المصور والحاصل ان العادة جارية بان تقال ان الالفاظ

مكتوبة واراد ومن هذا القول ان الصور الدالة عليها مكتوبة ومقتضى هذه

العادة يقال ان الكتابة تصوير اللفظ والا فبالحقيقة الكتابة تصوير الصور

الدالة على الالفاظ لا تصوير الالفاظ ولا يخفى حال نظير الكتابة كالنقش اذ المذهب

٣٩



اي النفس غيره **قوله** وجوابها انه لا نزاع في اطلاق اه فيتبين في هذا الجواب انظارا اما اولا
فلان المعتزلة ادعوا ان ظاهره على ان القرآن هو الالفاظ المسموعة المؤلفة من الحروف
وحكموا بان ذلك من ضروريات دين نبينا محمد ص ومن البين ان القياسين المتعارضين
المذكورين جاريان فيه والاشاعرة ما قدحوا في ادلتهم ولم ينكروا الضرورة
المذكورة بل سلموا ان القرآن بهذا المعنى هو المتعارف عند الجمهور وذكروا في
معرض الجواب ان للقرآن معنى آخر لا يجري فيه القياسان المذكوران وذلك
لا يجدي نفعا لظهور ان الاشكال في القرآن بهذا المعنى ولا يندفع عنه الاشكال
بان للقرآن معنى آخر لا يجري فيه القياسان المذكوران كما لا يخفى واما ثانيا
فلان مدلول الكلام اللفظي مسميات الاسامي والعبارات وهي ليست صفات له تع
كما ذهب اليه الحكماء لان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني فهو من اعيان الموجودات
كالسما والارض ومن البين ان بعض الاعيان جواهر قائمة بذواتها وبعضها اعراض
قائمة بالجواهر ولا يظهر قيامها بذاته تع ولا قيامها بغيره وجه وجيه انتهى
اقول هذا الجواب ليس جوابا عن جريان القياسين المتعارضين في كلامه تع
بل جواب عن توهم ان معنى القرآن وكلام الله تع منحصر في الالفاظ والعبارات
بالدليلين المذكورين فان الدليلين المذكورين انما يدلان على ان القرآن

والكلام يطلقان على الالفاظ واما انهما لا يطلقان الا عليها فلا كيف يقتضي الدليلين
ولا يخفى عليك حال قوله ومن البين ان القياسين المتعارضين المذكورين جاريان
فيه فان الجاري فيه ليس الا القياس الثاني كما قال الشارح فيلزم منه انهم قد جوزوا في
القياس الاول واما قوله واما ثانيا فلان مدلول الكلام اللفظي اه فهو مندفع بان
يقال لعل المتكلمين وان انكروا الوجود الذهني قد اثبتوا الثبوت بدل الوجود الذهني
فمسميات الاسامي والعبارات مندرجة عندهم في الاعيان الثابتة فهي عندهم
قديمة باعتبار الثبوت قائمة بذاته تع نحو قيام العلم بالاعيان الثابتة بذاته
تع فقوله فهو من اعيان الموجودات كالسما والارض ممنوع ثم يرد عليه ان مدلول
الكلام اللفظي امور متعددة فكيف يصح القول بانه امر واحد في الازل ومتعلق
فيما لا يزال بالامور المتعددة كما قالوا في تصحيح مذهبهم كما مر سابقا فيحتاج
الى رجوعه الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تع او يقال المراد بمدلول الكلام
اللفظي مدلوله بحسب الالتزام اي القوة على تأليف الكلمات فان ذاته تع بذاته
قادر على تأليف الكلمات والقائها وح يرجع الكلام النفسي الى التكلم الحقيقي
الذي هو عين ذاته تع ويصير النزاع لفظيا **قوله** فكل واحد منا يسمع كلام الله
تع اه ويدل عليه قوله تع وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله

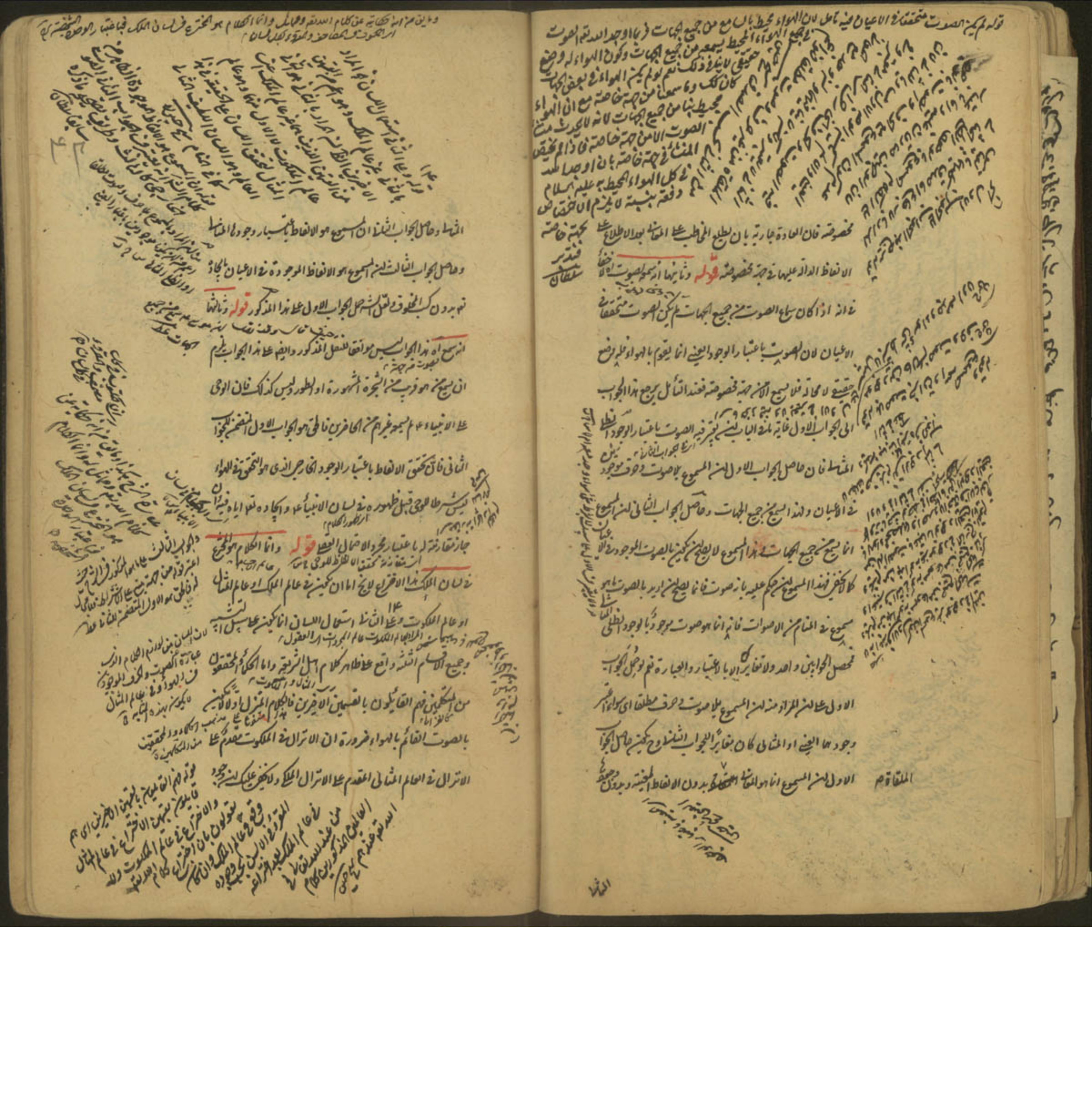


قوله وهذا اجزاء الكلام بالحقيقة اه هذا ابطال بمرة ثانية قوله حتى بعد اما الجواب على هذا فان المذكور ههنا يدل على ان
اطلاق الكلام على اللفظ عنده بالمجاز وما سيأتي يدل على انه حقيقة الا ان يقال ان مراده ههنا من قوله هذا
انما يجوز الكلام [illegible] ان النوع الثاني من الكلام هو المعنى لا الغير اعني اللفظ
باعتبار [illegible] بالمعنى وان كان فيها ايضا كلاما بالحقيقة
لا بالمجاز

[illegible] على اللفظ اي محل الكلام اللفظي الذي هو من مقولة الحرف والصوت واي محل اي معنى الكلام عند [illegible] هو ما ينبئ عن
الواقع [illegible] اخبارا [illegible] او ما ينبئ عن الطلب كالانشائيات وفيها المعنى الكلام [illegible]
احدها الكلام اللفظي الذي هو في عالم الحس [illegible] الكلام اللفظي الذي [illegible]
من جنس الحرف والصوت وثالثها الكلام اللفظي لكن باعتبار عالم المثال والبرزخ
فالثاني والثالث يكونان بلا صوت وحرف والاول مع الصوت والحرف [illegible]
ومعناه اي معنى الكلام الذي يكون مشتركا معنويا هو ما ينبئ عن الواقع [illegible]
وهذا المعنى قدر مشترك بين الكلام الذي بلا صوت وحرف والكلام الذي
مع صوت وحرف لكن الكلام الذي بلا صوت وحرف قسمان الاول [illegible]
الكلام [illegible] والثاني الكلام اللفظي الذي يكون موجودا في البرزخ
[illegible]

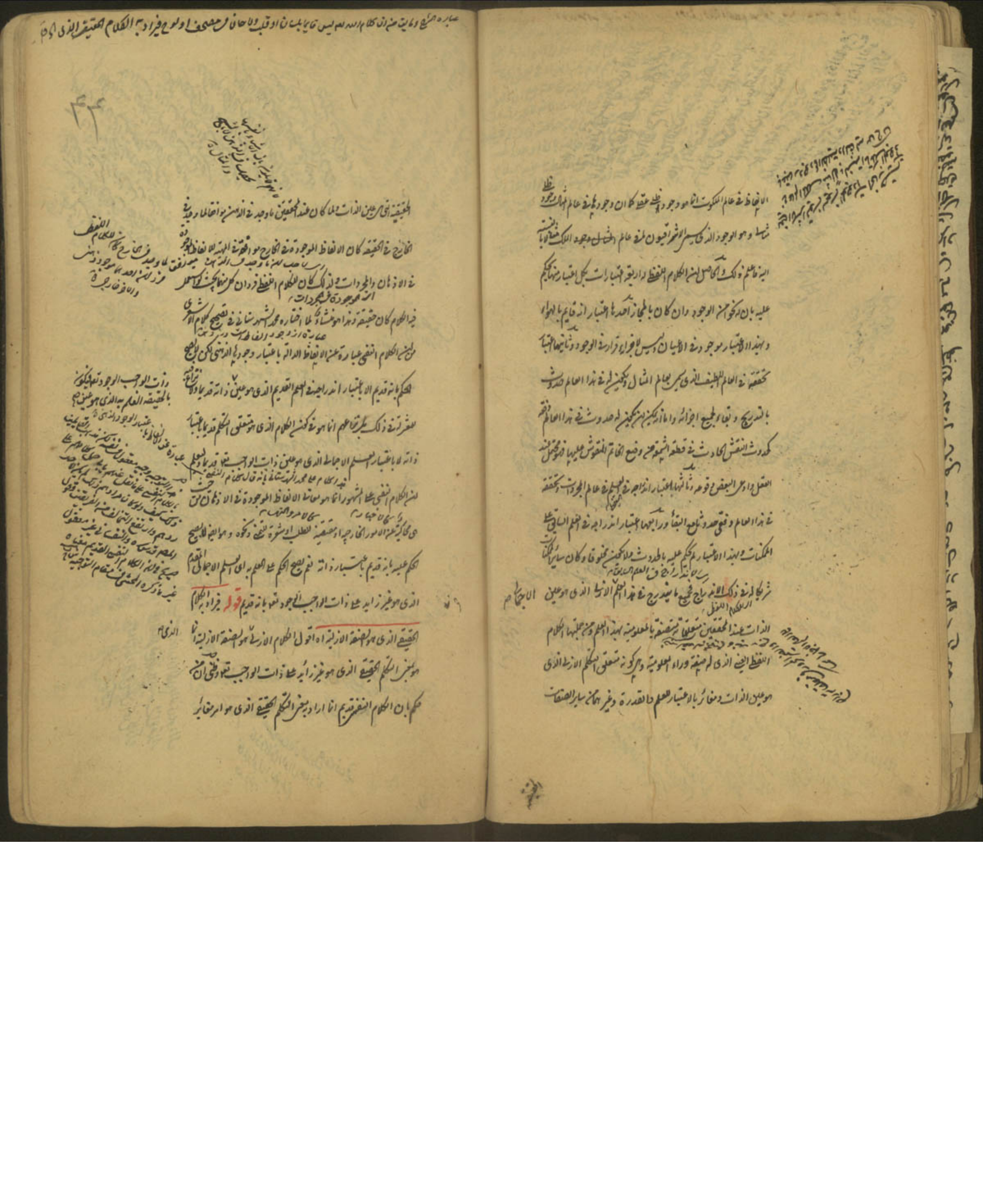
بالمجاز دون الحقيقة فيه ولهذا قال الاشعري ان الكلام في الفؤاد وانما جعل اللسان
على الفؤاد دليلا ومنهم من ذهب الى عكس ذلك كالمعتزلة فالنزاع بين الحنفي
الكلام على المعنى والالفاظ انما بطريق المجاز كما هو رأي المعتزلة او بالحقيقة
بان يكون قسما من الكلام كما هو مختار المصنف او بان يكون استعماله في الالفاظ
بالمجاز المشهور كما هو رأي البعض وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى واما الجواب عن
الثاني فهو ان يقال المراد بالسماع ليس الا الاطلاع الحضوري على ما يلقى الكلام
اليه بالمعنى المذكور الذي يتعلق به التكلم الذي هو القاؤه والجواب عن
الثالث فهو ان يقال انه كلم موسى عليه السلام عليه فانما يتحققان معا ما دام
الملقى اليه يتعلق باحدهما فانما يتحقق له سماع الكلام بالمعنى الثاني وهذا هو كلام
يسميه العارفون واما الجواب عن الرابع فهو ان يقال الدليل على ما ذكر انه
سمع ما سمع موسى عليه السلام كل من له اذن سامعة على تقدير كون قربانية قبل جا
ان يتحقق الكلام المسموع بالاذن الى الغير بايجاده تعالى اياه في الهواء فعلى
تقدير هذا التحقق اختص السماع بجهة مخصوصة وقد نقل انه موسى عليه السلام سمع من جميع
الجهات والحاصل ان التكلم في الانسان انما يتعلق بالالفاظ اولا وان كان
المقصود الاصلي منه القاء المعاني فسمع الملقى اليه الكلام الالفاظ اولا

ثم يحصل له الكلام الذي هو الاصوات القائم بالهواء واما التكلم بالنسبة الى الله تعالى في
الوحي فانما هو القاء المعاني اولا ثم القاء الالفاظ باعتبار الوجود اللفظي المتأخر
او بلسان الملك المنزل وجاز ان يحصل احيانا بلسان النبي عليه السلام القاء الالفاظ
بتبعية القاء المعاني بايجاده في الهواء وذلك الجواز هو عقلي فتعلقات
تكلم الباري جل علا على عكس تعلقات تكلم الانسان غالبا فاعلم ذلك واما الالهام الاخر وهو
الذي يسمى الالفاظ المتعلقة به الحديث القدسي فانما هو القاء المعاني في القلب بدون
القاء الالفاظ الدالة عليها **قوله** كما يرى في الاخرة ذاته تعالى اه يعني التحقيق ان غير
الله تعالى لا يرى ذاته وبيان المراد من العبارات الدالة على الرؤية **قوله** وهذا على
مذهب من يجوز اه لا يخفى عليك ان الاطلاع على ما كان من السماع والرؤية انما
هما قسمان من الاطلاع الحضوري ولهذا الشيخ يعلقهما بغير المحسوسات **قوله**
لكن سماع غير الصوت والحرف اه قد عرفت ان معنى السماع ليس الا حصول
الاطلاع الحضوري للملقى على ما يلقى اليه فان قيل فعلى هذا لا يكون خرق العادة
مدخل فيه فما معنى ما يقال في هذا المقام ان هذا بطريق خرق العادة قلت
ما هو خرق العادة هو ان يطلع الملقى على المعاني التي هي الملقاة من المتكلم
بدون الاطلاع على الالفاظ الدالة اولا ثم يطلع على الالفاظ كما هو جهته



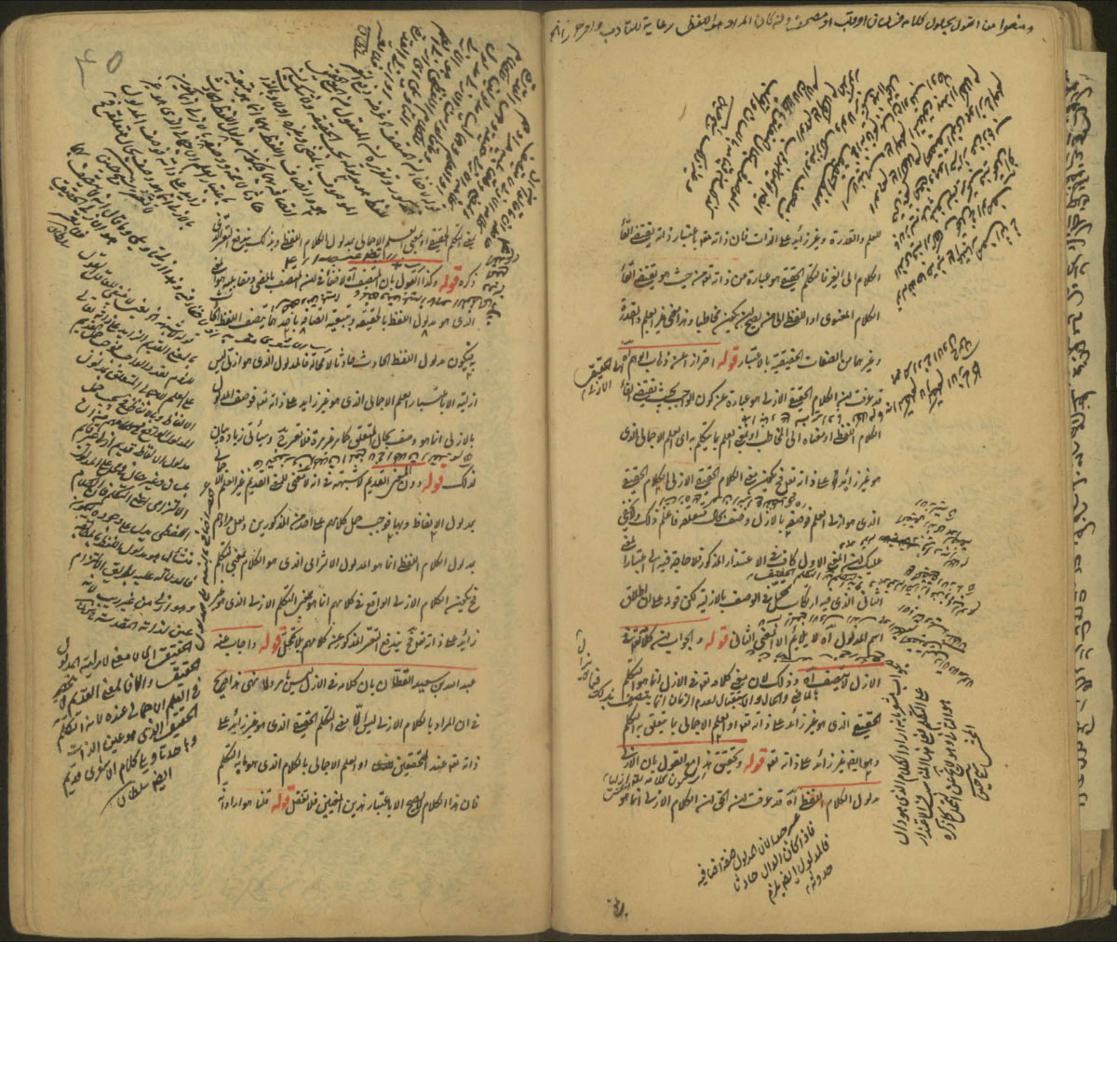
مخصوصة فان العادة جارية بان يطلع المخاطب على المعاني بعد الاطلاع على
الالفاظ الدالة عليها في جهة مخصوصة قوله وثانيهما انه يسمع الصوت الخ
فانه اذا كان سماع الصوت من جميع الجهات لم يكن الصوت متحققا في
الاعيان لان الصوت باعتبار الوجود العيني انما يقوم بالهواء على وجه
حقيقي لا محالة فلا يسمع الا من جهة مخصوصة فعند التامل يرجع هذا الجواب
الى الجواب الاول غاية ما في الباب لم يعتبر فيه الصوت باعتبار الوجود الظلي
المشترط فان حاصل الجواب الاول ان المسموع لا صوت ولا حرف موجود
في الاعيان ولذا يسمع من جميع الجهات وحاصل الجواب الثاني ان المسموع
انما يسمع من جميع الجهات في هذا المسموع لا يصلح ان يكون بالصوت الموجود في الاعيان
كما لا يخفى فهذا المسموع الذي حكم عليه بانه صوت فانما يصلح ان اريد بالصوت ما هو
مسموع في المنام من الاصوات فانه انما هو صوت موجود بالوجود الظلي
فحصل الجوابين واحد ولا تغاير الا باعتبار والعبارة نعم لو حمل الجواب
الاول على ان المراد منه ان المسموع لا صوت ولا حرف مطلقا اي سواء اعتبر
وجودهما العيني او المثالي كان مغايرا للجواب الثالث ويكون حاصل الجواب
الاول ان المسموع انما هو المعاني المحضة بدون الالفاظ المعينة وبدون وجودها

المثالي وحاصل الجواب الثاني ان المسموع هو الالفاظ باعتبار وجودها المثالي
وحاصل الجواب الثالث ان المسموع هو الالفاظ الموجودة في الاعيان بايجاده
تعالى بدون كسب المخلوق فيشكل حمل الجواب الاول على هذا المذكور قوله وثانيهما
انه يسمع اه هذا الجواب ليس موافقا للنقل المذكور وايضا على هذا الجواب يلزم
ان يسمع من هو قريب من الشجرة المشهورة او الطور وليس كذلك فان الوحي
على الانبياء ع لم يسمعه غيرهم من الحاضرين فالحق هو الجواب الاول المتضمن للجواب
الثاني فان تحقق الالفاظ باعتبار الوجود الخارجي الذي هو التحقق في الهواء
ليس شرطا للوحي قبل ظهوره في لسان الانبياء ع وايجاده تعالى اياه فيه ان
جاز مقارنته له باعتبار مجرد الاحتمال العقلي قوله وانما الكلام هو المخترع
في لسان الملك هذا الاختراع لا يخلو اما ان يكون في عالم الملك او عالم المثال
او عالم الملكوت وعلى التقديرات في استعمال اللسان انما يكون على سبيل التشبيه
وجميع الاقسام الثلثة واقع على ظاهر كلام اهل الشريعة واما الحكماء المحققون
من المتكلمين فهم القائلون بالقسمين الاخيرين فالكلام المنزل اولا لا يكون
بالصوت القائم بالهواء ضرورة ان الانزال في الملكوت مقدم على
الانزال في العالم المثالي المتقدم على الانزال الملكي ولا يخفى عليك ان وجود



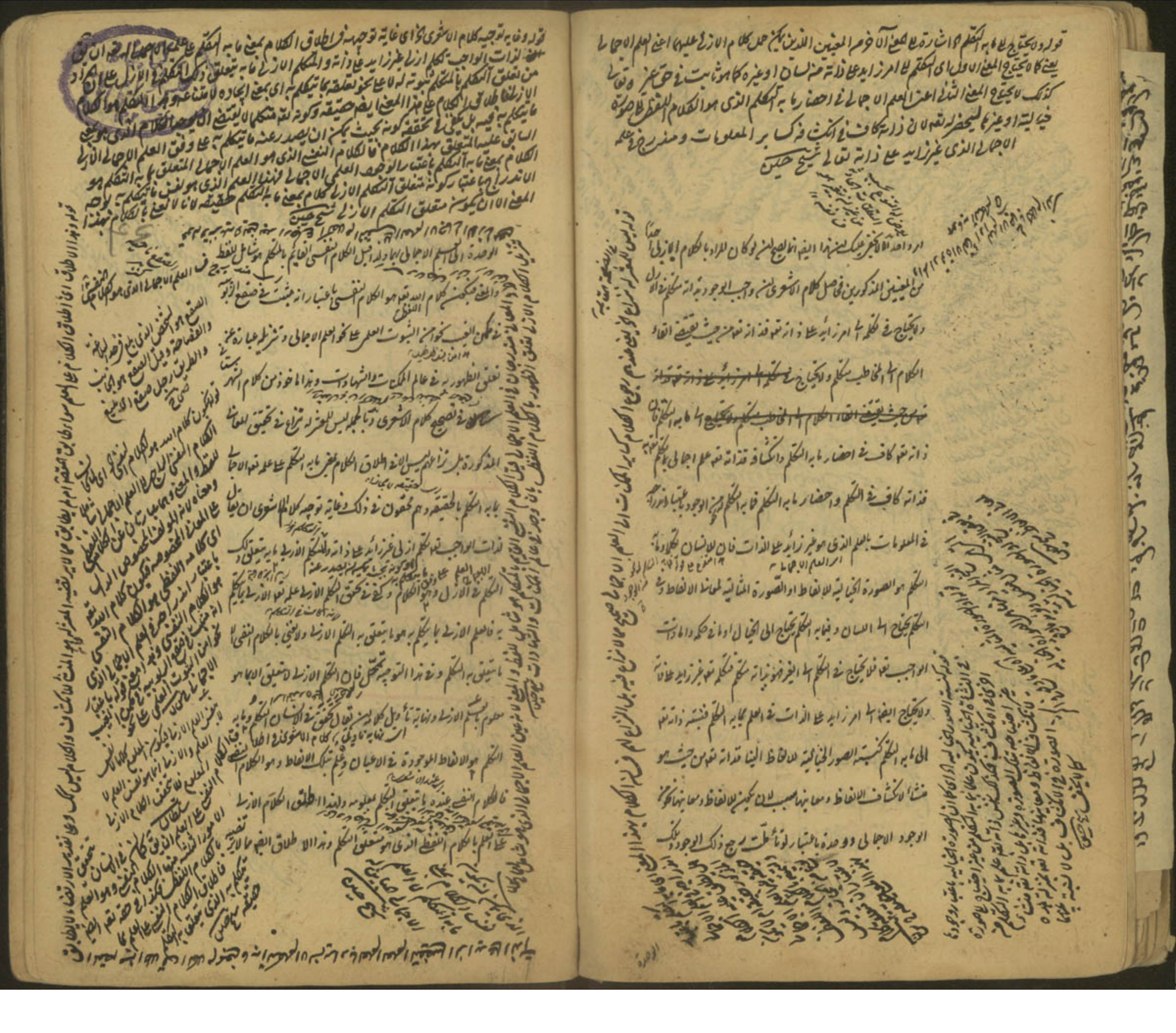
الالفاظ في عالم الملكوت انما هو وجودها ظلا عقلا كان وجودها في عالم المثال وجودا ظليا
منبسطا وهو الوجود الذي يسميه الاشراقيون عالم المثال ووجود الملك ...
اليه فاعلم ذلك والحاصل ان الكلام اللفظي له اربع اعتبارات بكل اعتبار منها يحكم
عليه بان له نحو من الوجود وان كان بالمجاز احدها اعتبار انه قائم بالهواء
وبهذا الاعتبار موجود في الاعيان وليس لاجزائه قرار في الوجود وثانيها اعتبار
تحققه في العالم اللطيف الذي يسمى بعالم المثال ويكون له في هذا العالم حدوث
بالتدريج وبقاء لجميع اجزائه واما انه يكون له حدوث في هذا العالم دفعة
كحدوث النقش الحادث في قطعة الشمع من وضع الخاتم المنقوش عليها فهو محتمل عند
العقل وادعى البعض وقوعه وثالثها اعتبار اندراجه في علمه في عالم الجبروت وتحققه
في هذا العالم وفيه حدوث بعد البقاء وورابعها اعتبار اندراجه في علمه السابق ...
الممكنات وبهذا الاعتبار يحكم عليه بالحدوث ...
ثم لا يخفى ان ذلك ... في هذا العلم الازلي الذي هو عين
الذات عند المحققين ... الكلام
اللفظي الذي لم ... الذي
هو عين الذات ومغاير له باعتبار العلم والقدرة وغيرها من سائر الصفات

الحقيقة اعني عين الذات ولما كان عند المحققين ما وجد في الذهن من افعالها وجد في
الخارج في الحقيقة كان الالفاظ الموجودة في الخارج موجودة في الذهن للالفاظ الموجودة
في الاذهان والمجردات ولذلك كان الكلام اللفظي قد يكون منها يحكم على الكلام
في الكلام كان حقيقة وهذا هو منشأ لما اختاره محمد الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري
من ان الكلام النفسي عبارة عن الالفاظ الدالة باعتبار وجودها الذهني لكن لا يصح
الحكم بانه قديم الا باعتبار اندراجه في العلم القديم الذي هو عين ذاته تعالى
فظهر ان في ذلك بكثرة انما هو في كون الكلام الذي هو متعلق المتكلم قديما باعتبار
ذاته لا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو عين ذات الواجب تعالى قديما بالعلم
لان الكلام النفسي على المشهور انما هو معاني الالفاظ الموجودة في الاذهان من حيث
هي ... فلا يصح
الحكم عليه بانه قديم باعتبار ذاته ثم يصح الحكم عليه باعتبار العلم الاجمالي القديم
الذي هو غير زائد على ذات الواجب الوجود فيه بانه قديم **قوله** فيراد بالكلام
الحقيقي الذي هو صفة الازلية ... الكلام الازلي الذي هو صفة الازلية
هو معنى المتكلم الحقيقي الذي هو غير زائد على ذات الواجب تعالى ... من
حكم بان الكلام النفسي قديم انما اراد بمعنى المتكلم الحقيقي الذي هو امر مغاير



للعلم والقدرة وغير زائدة على الذات فان ذاته تعالى باعتبار ذاته يقتضي القا
الكلام الى الغير فالتكلم الحقيقي هو عبارة عن ذاته تعالى من حيث هو يقتضي القا
الكلام المعنوي او اللفظي الى من يصح ان يكون مخاطبا وهذا المعنى غير العلم والقدرة
وغيرهما من الصفات الحقيقية بالاعتبار قوله احتراز عن ذهاب الوهم آه اما الحقيقي
قد عرفت ان الكلام الحقيقي الازلي هو عبارة عن كون الواجب بحيث يقتضي القا
الكلام اللفظي او معناه الى المخاطب او يبلغ العلم بما يتكلم به اي العلم الاجمالي الذي
هو غير زائد على ذاته تعالى في تكلمه بمعنى الكلام الحقيقي الازلي الكلام الحقيقي
الذي هو ازلي العلم وصفه بالازل وصف بحاله فتعلم فاعلم ذلك وكفى
عليك ان المعنى الاول كاف في الاعتذار المذكور فلا حاجة فيه الى اعتبار المعنى
الثاني الذي فيه ارتكاب تمحل في الوصف بالازلية لكن قوله على الاطلاق
اسم المدلول آه لا يلائم الا المعنى الثاني قوله والجواب يشير كلامه تعالى
الازل لا يتصف آه وذلك لان معنى كلامه تعالى في الازل انما هو التكلم
الحقيقي الذي هو غير زائد على ذاته تعالى او العلم الاجمالي بما يتعلق به التكلم
وهو ايضا غير زائد على ذاته تعالى قوله وتحقيق هذا ان القول بان الازلي
مدلول الكلام اللفظي آه قد عرفت ان الحق ان الكلام الازلي انما هو

بمعنى التكلم الحقيقي او بمعنى العلم الاجمالي بمدلول الكلام اللفظي وبذلك يندفع التعارض الذي
ذكره قوله وكذا القول بان المتصف آه لا خفاء في ان المتصف بالمضي وما يقابله هو اللفظ
الذي هو مدلول اللفظ بالحقيقة وبتبعيته اللفظ باحدهما يتصف اللفظ الكائن
به فيكون مدلول اللفظ الحادث حادثا لا محالة فالمدلول الذي هو ازلي ليس
ازليته الا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو غير زائد على ذاته تعالى فوصف المدلول
بالازلي انما هو وصف بحال المتعلق كما عرفته فلا تعرض وسيأتي زيادة بيان
لذلك قوله دون المعنى القديم لا شبهة في انه لا معنى للمعنى القديم غير العلم الاجمالي
بمدلول الالفاظ وبهذا فوجب حمل كلامهم على احد من المذكورين وبعض مرادهم
بمدلول الكلام اللفظي انما هو المدلول الاثري الذي هو الكلام بمعنى التكلم
في تكون الكلام الازلي الواقع في كلامهم انما هو بمعنى التكلم الازلي الذي هو غير
زائد على ذاته تعالى في يندفع التعارض المذكور عن كلامهم بلا تمحل قوله واجاب عنه
عبد الله بن سعيد القطان بان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي هذا صريح
في ان المراد بالكلام الازلي ليس الا معنى التكلم الحقيقي الذي هو غير زائد على
ذاته تعالى عند المحققين منهم او العلم الاجمالي بالكلام الذي هو ما به التكلم
فان هذا الكلام لا يصح الا باعتبار هذين المعنيين فلا تغفل قوله قلنا هو اراده

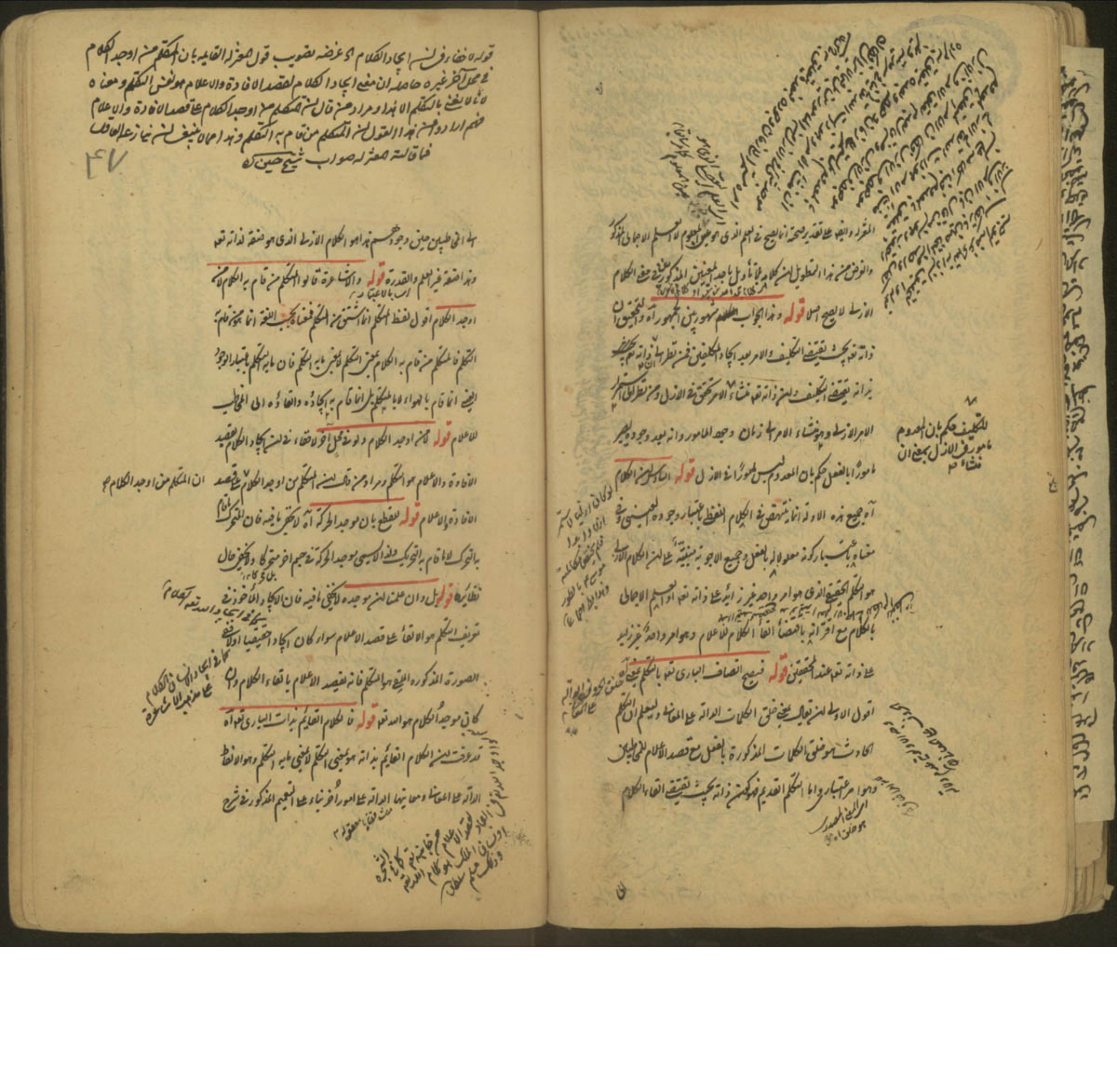


قوله ولا يحتاج الا ما به التكلم اشارة الى المعنى الثانى فهم المعنيين اللذين يمكن حمل كلام الاشعرى عليهما اعنى العلم الاجمالى
يعنى كما لا يحتاج المعنى الاول اى التكلم الا امر زايد على ذاته من لسان او غيره كما هو ثابت فى حق غيره تعالى
كذلك لا يحتاج المعنى الثانى اعنى العلم الاجمالى فى احضار ما به التكلم الذى هو الكلام اللفظى الا صورة
خيالية او غيرها ليحضر له تعالى لان ذاته كاف فى انكشاف جميع المعلومات ومنشأ فى علمه
الاجمالى الذى غير زايد على ذاته تعالى شيخ حسين

او واحد الا لا يخفى عليك ان هذا اليق انما يصح لو كان المراد بالكلام الازلى احدا
من المعنيين المذكورين فى اصل كلام الاشعرى لكن واجب الوجود بذاته متكلم فى الازل
ولا يحتاج فى تكلمه الى امر زايد على ذاته تعالى فذاته تعالى من حيث تعلقه القاء
الكلام الى المخاطب متكلم ولا يحتاج فى تكلمه الى امر زايد على ذاته تعالى وذاته
من حيث تعلقه القاء الكلام الى المخاطب متكلم ولا يحتاج الى ما به التكلم فان
ذاته تعالى كاف فى احضار ما به التكلم وانكشافه فذاته تعالى علم اجمالى بالتكلم
فذاته كاف فى التكلم واحضار ما به التكلم فما به التكلم من الوجود باعتبار وجوده
فى المعلومات بالعلم الذى هو غير زايد على الذات فان للانسان تكلما وما به
التكلم هو الصورة الخيالية للالفاظ او الصورة المثالية لمعانى الالفاظ وفى
التكلم يحتاج الى اللسان وفيما به التكلم يحتاج الى الخيال او ما فى حكمه واما ذات
الواجب تعالى فلا يحتاج فى التكلم الى الغير فهو بذاته متكلم فتكلمه تعالى غير زايد على الذات
ولا يحتاج ايضا الى امر زايد على الذات فى العلم بما به التكلم فنسبة ذاته تعالى
الى ما به التكلم كنسبة الصور الخيالية للالفاظ الينا فذاته تعالى من حيث هو
منشأ لانكشاف الالفاظ ومعانيها سبب لان يكون للالفاظ ومعانيها كون فى
الوجود الاجمالى ووحدة باعتبار لو تأملت رجع ذلك الى الوجود بذلك

قوله وفيه توجيه كلام الاشعرى بناء اى غاية توجيهه فى اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على علمه الاجمالى تعالى ان
لذات الواجب تكلما ازليا غير زايد على ذاته والمتكلم الازلى ما به يتعلق ذلك التكلم فى الازل على ان
من تعلق التكلم بالمتكلم ثبوته له لا على نحو تعلقه بما يتكلم به اى بمعنى ايجاده لامتناعه وما به التكلم هو الكلام
الازلى فاطلاق الكلام على هذا المعنى ايضا حقيقة وكونه تعالى متكلما لا يقتضى الا ايجاد الكلام
ما يتكلم به فيه بل يكفى فى تحققه كونه بحيث يمكن ان يصدر عنه ما يتكلم به على وفق العلم الذى هو
السابق عليه المتعلق بهذا الكلام فالكلام النفسى الذى هو العلم الاجمالى المتعلق بما به التكلم
الكلام بمعنى ما به التكلم باعتبار الوصف العلمى الاجمالى فهذا العلم الذى هو نفس ما يتكلم به
الاندراج باعتبار كونه متعلق التكلم الازلى كلام بمعنى ما به التكلم حقيقة لانا لا نعنى بالكلام بهذا
المعنى الا ان يكون متعلق التكلم الازلى شيخ حسين

الوحدة اى العلم الاجمالى لها ولذا قيل الكلام النفسى القائم بالمتكلم هو شامل للفظ
والمعنى فيمكن كلام الله تعالى هو الكلام النفسى باعتبار انه مثبت فى صحف الازل
فى مكمن الغيب كونه من الثبوت العلمى على نحو العلم الاجمالى وتنزيله عبارة عن
تعلق الظهور به فى عالم الملك والشهادات وهذا مأخوذ من كلام الشهرستانى
فالا فى تصحيح كلام الاشعرى وبالجملة ليس للمعتزلة نزاع فى تحقيق المعانى
المذكورة بل نزاعهم ليس الا فى اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على علمه تعالى الاجمالى
بما به التكلم بالحقيقة وهم محقون فى ذلك وغاية توجيه كلام الاشعرى ان يقال
لذات الواجب تعالى تكلم ازلى غير زايد على ذاته والمتكلم الازلى ما به يتعلق ذلك
التكلم فى الازل وهو الكلام وكيف فى تحقق التكلم الازلى علمه تعالى الازلى بما يتكلم
به فالعلم الازلى بما يتكلم به هو ما يتعلق به التكلم الازلى ولا نعنى بالكلام النفسى الا
ما يتعلق به التكلم وفى هذا التوجيه تمحل فان التكلم الازلى لا يتعلق الا بما هو
معلوم بالتكلم الازلى ونهايته تأويل كلام ابن تيمية الحقق فى الانسان التكلم وما به
التكلم هو الالفاظ الموجودة فى الاعيان وعلم تلك الالفاظ وهو الكلام النفسى
فالكلام النفسى عنده ما يتعلق التكلم بمعلومه ولهذا اطلق الكلام الازلى
على العلم بالكلام اللفظى الذى هو متعلق التكلم وهذا الاطلاق انما هو ما لا يريد



المتوقف عليه على تقدير صحته انما يصح في العلم الذي هو عين المعلوم لا العلم الاجمالي المذكور
والغرض من هذا التطويل ان كلامه لا يأول باحد المعنيين المذكورين في معنى الكلام
الازلي لا يصح اصلا **قوله** وهذا الجواب مشهور بين الجمهور اه والتحقيق ان
ذاته تعالى بحيث يتحقق التكليف والامر بعد ايجاد المكلفين فمن نظر الى ذاته تعالى يحكم
بانه يتحقق التكليف ولكن ذاته تعالى منشاء الامر يتحقق في الازل ومن نظر الى
الامر الازلي وهو منشاء الامر في زمان وجود المامور وانه بعد وجوده يصير
مامورا بالفعل حكم بان المعدوم ليس مامورا في الازل **قوله** الا ان ليس الكلام
آه جميع هذه الادلة انما تنتهض في الكلام اللفظي باعتبار وجوده العيني وفي
معناه باعتبار كونه معلولا له بالفعل وجميع الاجوبة مبنية على ان الكلام الازلي
هو الكلام الحقيقي الذي هو امر واحد غير زائد على ذاته تعالى او العلم الاجمالي
بالكلام مع اقترانه باقتضاء القاء الكلام للاعلام وهو امر واحد غير زائد
على ذاته تعالى عند المحققين **قوله** فيصح اتصاف الباري تعالى بالتكلم بمعنى آه
اقول الاولى ان يقال يعني خلق الكلمات الدالة على المعاني ويعلم ان التكلم
الحادث هو خلق الكلمات المذكورة بالفعل مع قصد الاعلام للمخاطب
وهو امر اعتباري واما التكلم القديم فهو كون ذاته بحيث يتحقق القاء الكلام

قوله فالحاصل ان ايجاد الكلام اي غرضه تصويب قول المعتزلة القائلة بان المتكلم من اوجد الكلام
في محل آخر غيره حاصله ان معنى ايجاد الكلام لقصد الافادة والاعلام هو نفس التكلم ومعناه
لا يعني بالتكلم الا هذا ومراد من قال ان المتكلم من اوجد الكلام على قصد الافادة والاعلام
فهم ارادوا من هذا القول ان المتكلم من قام به التكلم وهذا امر لا ينبغي ان ينازع فيه العاقل
فما قالت المعتزلة صواب
شيخ حسين

٤٧

اليه الى المخاطب حين وجوده فهذا هو الكلام الازلي الذي هو صفة لذاته تعالى
وهذه الصفة غير العلم والقدرة **قوله** والاشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من
اوجد الكلام اقول لفظ المتكلم انما اشتق من التكلم فمعناه بحسب اللغة انما يكون مأخذ
التكلم فالمتكلم من قام به الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم فان ما به التكلم باعتبار الوجود
العيني انما قام بالهواء لا بالمتكلم بل انما قام به ايجاده وافادته الى المخاطب
للاعلام **قوله** لانه اوجد الكلام ولو في محل آخر لا اتفاق في ان ايجاد الكلام لقصد
الافادة والاعلام هو التكلم ومراد من قال ان المتكلم من اوجد الكلام على قصد
الافادة والاعلام **قوله** للقطع بان موجد الحركة اه لا يخفى ما فيه فان المتحرك ما قام
به التحرك لا ما قام به التحريك ولذا لا يسمى موجد الحركة في جسم آخر متحركا ولا يخفى حال
نظائره **قوله** بل وان علمنا انه موجده لا يخفى ما فيه فان الايجاد المأخوذ في
تعريف التكلم هو الالقاء على قصد الاعلام سواء كان ايجادا حقيقيا او لا في
الصورة المذكورة المتكلم هو المتكلم فانه يقصد الاعلام بالقاء الكلام وان
كان موجد الكلام هو الله تعالى **قوله** فالكلام القائم بذات الباري تعالى اه
قد عرفت ان الكلام القائم بذاته هو بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم وهو الالفاظ
الدالة على المعاني ومعانيها الدالة على امور اخر بناء على التعميم المذكور في شرح

قوله كلام الشيخ فان كلا منهما حادث فالمعنى الذي يكون في نفسه ويدور في خلده لا يتخلف
ما فيه فان هذا المعنى ايضا يكون حادثا كيف يصح ان يقوم بذاته تعالى كالالفاظ وعلى
هذا يصح انكار المص رحمه الله تعالى وجابة في موقعه فان اطلاق الكلام النفسي
القديم على معاني الالفاظ الحادثة غير معقول وهذا يصح قول المص ويشفقا اي الكلام
النفسي القديم وهو مغاير الالفاظ غير معقول فانه ليس مراد من قال بالكلام النفسي
القديم ان يعلم الاجمالي بالكلام قديم قلت هذا ايضا قيل فيه ارتكاب مجاز في
مقابلة الخصم المحقق ثم منه رايحة النفسانية والتعصب ولهذا قال بعض الفضلاء ان في
قول المص والنفساني غير معقول حيث لم يقل والكلام النفسي او النفسي ايضا والطبيعيات
بان اثبات هذا الكلام بارتكاب التمحل لا يخلو عن النفسانية والتعصب قوله وقد
شرحناه في مبحث المسموعات اقول قد ذكر في ذيل المبحث المذكور ان
المعنى النفسي الذي يدعونه انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار
عما لا يعلمه او ادراك مدلول الخبر اي حصوله في الذهن مطلقا ولا يخفى عليك
ما فيه فان هذا المعنى ليس مغايرا للعلم بمعنى الادراك المطلق وقد استوفينا الكلام
في الحاشية المتعلقة على المبحث المذكور قوله فالشيخ الاشعري لما قال الكلام
هو المعنى النفسي فهم الاصحاب آه اقول لو كان باعث فهم الاصحاب

بمجرد ما ذكره امكن حمل كلامه بان مراده بالكلام الذي هو المعنى النفسي الكلام بمعنى
التكلم اي كون الذات بحيث يمتنع انتفاء الكلام عنه اي ملابس وح يصح كلامه
بلا ما دليله على ما ذكره صاحب المواقف وليس باعث فهم الاصحاب ما ذكره
مع ضميمة اخرى قوله وهو القديم عنده هذا انما يصح لو كان المراد بمدلول
اللفظ المدلول الالتزامي الذي هو التكلم القايم بالمتكلم كما مر واما المدلول
المطابقي فلا خفاء في انه لا فرق بينه وبين اللفظ في كونهما حادثين وضعا
الى الاسم فان اللفظ ليس كذلك في عرفهم والمدلول المطابقي سيان في الحدوث
قوله واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها آه اقول المتبادر والمشهور
من استعمال الكلام انما هو العبارات والالفاظ الدالة وهذا علامة كونه حقيقة
فيها ولذا قال المصنف في شرح سائر العلم الاصل في الكلام انما هو المؤلف من الحروف
المسموعة الدالة بالوضع على ما قصد دلالته عليه لتحصيل التفاهم بين الاشخاص
النوع ووجوده لا يحصل الا بعد العلم بالمعاني وتقدير ترتيب اجزاء المؤلف
في الذهن حتى يمكن ان يؤلف الكلام منها فبعض الناس كالمتكلمين يطلقون
اسم الكلام على ذلك التقدير في الذهن وبعضهم يطلقون على ذلك العلم ولهذا
يصفونه تعالى بالكلام لورود الشريعة بذلك ولولا ذلك لما توهم العوام الوحي فيهم



من قال انه هو العلم ومنهم من قال انه زائد على العلم قديم غير مؤلف ولا مسموع
ومنهم من قال انه زائد على العلم محدث او قديم مؤلف ليس بمسموع لكن ...
المسموع ومنهم من قال انه مؤلف ليس بمسموع ... والذين يقولون ... ذلك
انه قديم لا يتكررون في معنى قولهم انتهى اقول قد اشار بقوله الاصل في الكلام
~~... اقول قد اشار بقوله الاصل في الكلام ...~~
من المعاني المغايرة لهذا المعنى اذا استعمل فيه الكلام والكلمات فانه مجاز
كمعاني الالفاظ والموجودات العينية والعلم بالالفاظ كما ورد في حق عيسى عليه السلام
وكلمته القاها الى مريم وقال الله اليه يصعد الكلم الطيب وقال امير المؤمنين
صلوات الله عليه انا كلام الله الناطق وكما قيل من ان بسائط الموجودات
حروف ومركباتها كلمات فان قلت يمكن اثبات اللغة بالقياس كما هو
المشهور فيمكن به اثبات ان الكلام موضوع لمجموع الالفاظ والمعاني قلت
كلامية الالفاظ الموضوعة انما يكون لاجل كونها حكاية عن الواقع كما وقع في
الاخبار او شعر الطلب ونحوه كما في الانشائيات وتلك الحكاية والكشف
والاشعار انما يوجدان بالذات في معاني الالفاظ وبذلك يعلم ان الكلام في
الالفاظ الموضوعة ومعانيها كلام وانه الكلام الذي ينقسم الى الخبر و...

انما يكون بالحقيقة معاني الالفاظ الموضوعة فان الخبر باحتمال الصدق والكذب والامر
باقتضاء الطلب والصدق والكذب انما يعرضان للمعاني بالذات وكذلك اقتضاء
الطلب ونحوه انما هو من عوارض المعاني وايضا اذا قيل في الامر بالقيام مثلا بالعربية
او بلغة اخرى لا يختلف الامر بالحقيقة وان اختلفت العبارات وهذا هو الباعث
للحكم بان الكلام بالحقيقة هو معاني الالفاظ المؤلفة الموضوعة قلت على كل
من التقديرين المذكورين لا يصح الحكم على الكلام بانه صفة لذات الحي القديم
الا بتأويله الى العلم الاجمالي به كما اختاره الطائفة المشار اليها بقوله ومنهم
من قال بانه هو العلم او الى العلم مع ضميمة اقتضاء الذات للقائه الى
المخاطبين كما ذهب اليه الطائفة المشار اليها بقوله ومنهم من قال انه زائد
على العلم قديم غير مؤلف ولا مسموع واما من قال انه قديم مؤلف ليس بمسموع وزائد
على العلم فلا يصح الا على مذهب من قال بالعلم التفصيلي القديم وكان معنى
زيادته على العلم ان ضميمة قصد القائه الى المخاطبين وقوله ومنهم من قال انه
مؤلف مسموع اشارة الى مذهب الحنابلة وقوله لا يتكررون في معنى قولهم
اشارة الى انهم لا يفهمون معنى الحدوث والقدم قوله فيكون الكلام
النفسي عنده اه ويعترض عليه انه كيف يتصور ان يكون الصفة القائمة بذاته تعالى ...



ان لا يكن الحروف قائمة بالجسم واليه قوله فالكلام آه انما يصح ايضا ان
لو حمل الكلام على المعنى المصدرى او حمل على ما يتكلم به وحكم عليه بالقدم باعتبار
انه راجع الى العلم القديم وتعليم انه مرجح تحقيق صاحب المواقف والتوضيح
المذكور والعالم عز شأنه كتبه على اللوح المحفوظ وعلمه بالاشياء على الوجه الذى
هى عليه فى الوجود ثم نقش الاشياء وكتبه على لوح الوجود واحد ولهما
يحتاج الى مقدمة وهى ان الاتصاف بالتكلم اصل بالتمكين فان الكلام بمعنى ما به التكلم
كما حكم به المحقق فى شرح رسالة العلم فى بيان المسئلة الثانية عشر وهى انه
هو يصح وصفه بانه متكلم ازلا ام لا القائلون بقدم الكلام يحكمون بصحته
والقائلون بحدوثه يحكمون بامتناعه انتهى فنقول ان اراد بالتكلم ما ينافى
السكوت والآفة اى القاء الكلام الى الغير بالفعل لم يوجد بدون الكلام
والى الغير يكون حادثا كالكلام والى الغير لم يصح وصفه بالتكلم بهذا
المعنى فى الازل ان اراد يكون الشئ ذا كلام يتعلق به قدرة القاء التكلم
بذلك الشئ كان بالنظر الكلام اتصافه تعالى به فى الازل كما قال المحقق ان
تحقق الكلام فى الازل كان اتصافه تعالى به فى الازل وان كان الكلام
حادثا كان الاتصاف به حادثا وان اراد به قدرة القاء الكلام الى

يلزم

٥١

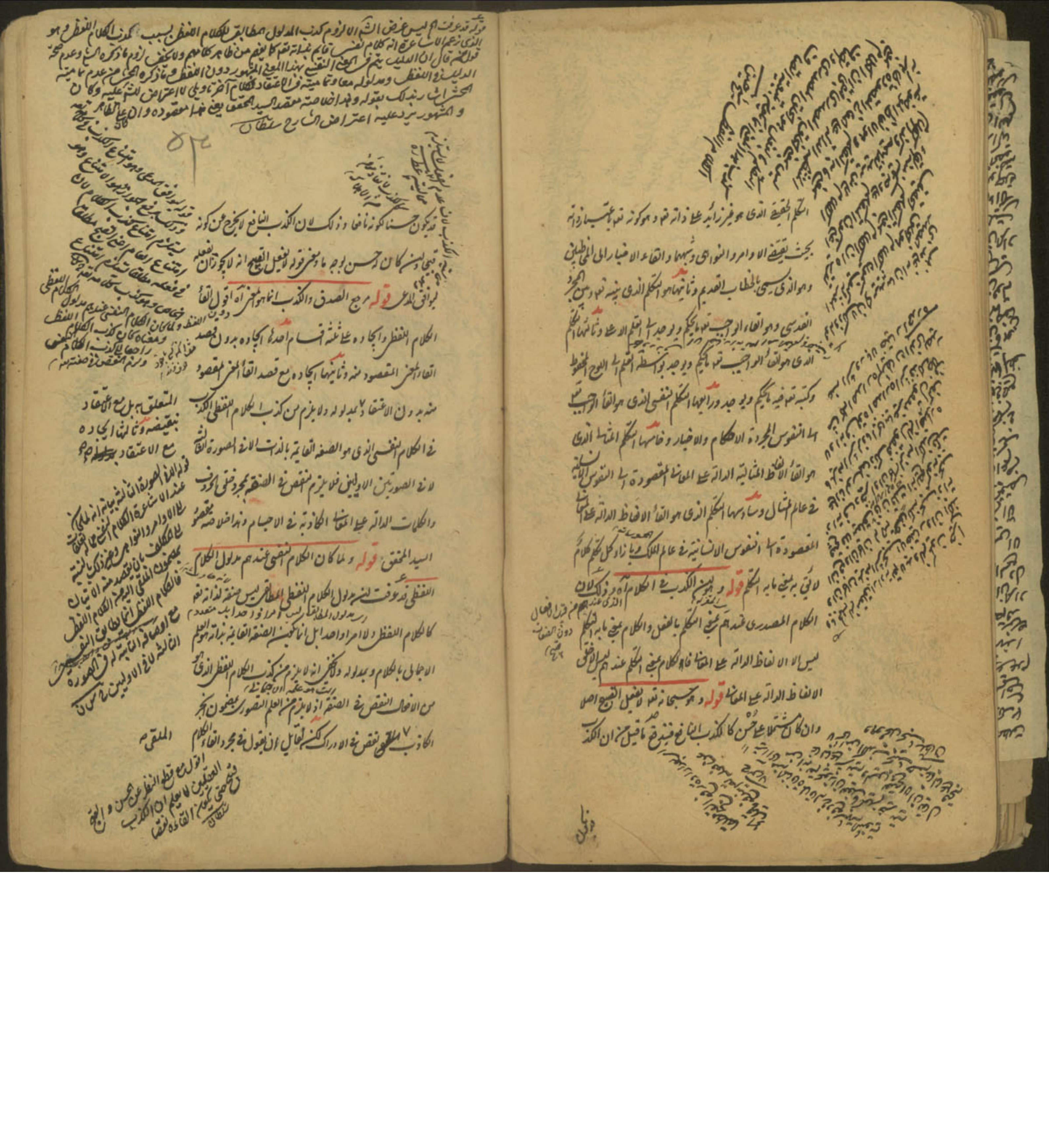
الى الطلب على تقدير وجوده مع ارادة الالقاء يكون اتصافه تعالى به فى الازل متوقفا
لتحقق الكلام كما ان ارادة ايجاد الكلام لا يستلزم والحق ان التكلم الكلامى هو المعنى
الا غير وهو مستلزم للعلم بالكلام فما كان الاشعرى ان الكلام القديم الذى هو ضرورى
فى اتصافه تعالى بالتكلم فى الازل انما هو العلم بالكلام اللفظى بناء على انه حقيقة
فى اطلاق الكلام او العلم بمعنى الكلام اللفظى بناء على انه حقيقة فيه او العلم
بما هو اعم منهما بناء على انه حقيقة فيما يعم اللفظ والمعنى على ما قرر ويحمل
العلم الاجمالى الصحيح وصفه بالقدم والوحدة كما هو مذهب الاشعرى فى
صحة التحقيقات الاربعة المذكورة فى تصحيح مذهب الاشعرى انما يكون
باعتبار رجوعها الى ان الكلام القديم هو العلم الاجمالى الذى تحققه تترتب
تحققه كالكلام القديم لا ينكر ذلك احد وهل لى كلام ليس الا فى عدم الاحتياج
اليه فى العلم ذلك فان قيل الاحتياج اليه حاصل من كون الكلام صفة كما فى
من عبارات وقعت فى الشريعة مثل قوله تعالى بل هو قرآن مجيد فى
لوح محفوظ ومثل قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا فان تلك الآيات
تدل ان على ان القرآن الذى هو كلام الله تعالى انزل من العلم الى
العين فالمندرج فى العلم الاجمالى القديم هو القرآن الذى هو كلام الله

التقديم باعتبار هذا الاندراج وهذا خلاصة التحقيقات الاربع المذكورة
فان الاختلاف فيها انما هو في العبارة قلت لا شئ من هذين الباقيين بواف بتحقيق
عند المعتزلة والحق كما لا يخفى ولما لم يمكن انقطاع الكلام في المبحث المتعلق
بالكلام في علم الكلام اشرنا بارشاد تنقيح هذا المرام فان علمه عند الملك
العلام قوله قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب قد عرفت ان المراد من
ذلك القيام الاندراج في علم الله تعالى المقدم على الايجاد فان قيل
يمكن ان يقال ان المراد بذلك القيام نحو قيام الصور العلمية بذاته تعالى كما
ذهب اليه بعض الحكماء من ان الصور العلمية قائمة بذاته تعالى بدون تأثر
ذاته تعالى منه واستكماله تعالى به قلت هذا انما يصح عند من قال بالتغاير
بين ذاته تعالى وصفاته ولم يقل به الاشعري ولكن ان يقال ان الاشعري
لم يقل بالتغاير في الصفات الكمالية واما في غيرها فهو قائل به ومن
هذا القبيل قيام الصور العلمية التفصيلية عند من قال به والظاهر ان يكون
الاشعري قائلا بذلك القيام فان قيل هذا مناف لقول الاشعري ان
الكلام النفسي امر واحد يتكثر بكثرة متعلقاته كما هو المشهور قلت قد عرفت
مرة ان هذا الحكم انما يستقيم في الكلام بمعنى التكلم او العلم الاجمالي

بالكلام

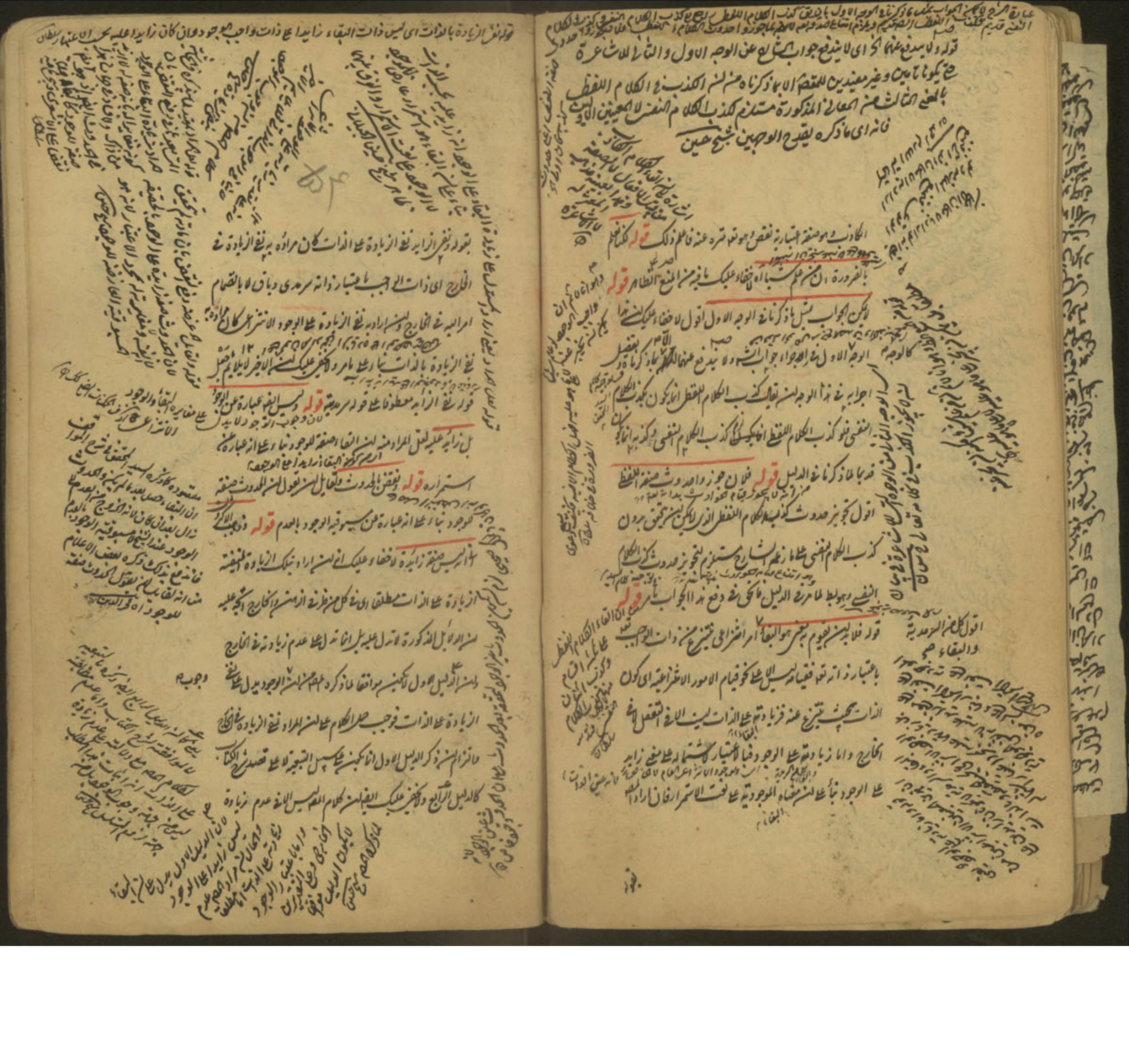
ومن انكر كلامية ما بين دفتي المصحف انه يكفر لو اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه من مخترعات البشر فاذا اعتقد انه كلام الله بمعنى انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال عليه فهو صفة حقيقية وهو من مبدعات الله

بالكلام فهذا اجيب عن قول صاحب المواقف على الاندراج في العلم الاجمالي
قوله والجواب الذي ماذكرناه اول جواب صاحب المواقف اسلم من الجواب
المذكور من وجهين احدهما ان الاشتراك اللفظي الذي ادعاه المجيب غير مسلم
عند الخصم وثانيهما ان كلاما من معنى الكلام الذي الزمهما المجيب حادث باعتبار
انه راجع في علم الواجب تعالى القديم فلا وجه للعدول عن المعنى المتعارف
في علم الواجب تعالى القديم المسلم عند الخصم الى غيره قوله ومن انكر كلامية
مابين دفتي المصحف اه مراد صاحب المواقف انه علم من الدين ضرورة
كون مابين دفتي المصحف كلام الله تعالى حقيقة لا بالمجاز فينبغي ان يكون منكره
مطلقا وان لم يحكم بكفره مع التاويل الذي ذكره اه وتعليقا اشار بذلك بقوله
الا انه بعيد التأمل يعرف حقيقتها غير انه اشار بذلك القول الى انه يمكن دفع
تلك المفاسد لكن الاولى ان يختار هذا التحقيق كما اشار اليه قوله
بل هو دال على ما هو صفة حقيقية قد عرفت تأثيره قوله فذلك امر خارج
عن طور العقل اقول ذلك انما يكون خارجا عن طور العقل باعتبار الوجود
الخارجي واما باعتبار الوجود العلمي او العقلي او اللفظي او المثالي فليس خارجا عنه
وبهذا الاعتبار قيل ان كلام الله تعالى بمعنى التكلم على اقسام ستة احدها
المذكورة باعتبار الوجودات



التكلم الحقيقي الذي هو غير زائد على ذاته تعالى وهو كونه تعالى بحيث يقتضي الاوامر والنواهي وشبههما والقاء الاخبار الى المخاطبين وهو الذي يسمى بالخطاب القديم وثانيها هو التكلم الذي بينه تعالى وبين المجرد القدسي وهو القاء الواجب تعالى ما يحكم ويوجد في القلم الاعلى وثالثها التكلم الذي هو القاء الواجب تعالى ما يحكم ويوجد بواسطة القلم في اللوح المحفوظ وكتبه تعالى فيه ما يحكم ويوجد ورابعها التكلم النفسي الذي هو القاء الرب تعالى في النفوس المجردة الاحكام والاخبار وخامسها التكلم المثالي الذي هو القاء الالفاظ المثالية الدالة على المعاني المقصودة في النفوس الانسانية في عالم المثال وسادسها التكلم الذي هو القاء الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة في النفوس الانسانية في عالم الملك وبما زاد كل التكلم كلام لائق بمعنى ما به التكلم **قوله** وبين الكذب في الكلام آه وذلك لان الكلام المصدري عندهم بمعنى التكلم بالفعل والكلام بمعنى ما به التكلم ليس الا الالفاظ الدالة على المعاني فالكلام بمعنى التكلم عندهم ايصال الالفاظ الدالة على المعاني **قوله** وهو سبحانه تعالى لا يفعل القبيح اصلا وان كان مشتملا على حسن كالكذب النافع فيندفع ما قيل من ان الكذب

قد يكون حسنا لكونه نافعا وذلك لان الكذب النافع لا يخرج عن كونه قبيحا وان كان له حسن بوجه ما ومعنى قوله لا يفعل القبيح انه لا يجوز ان يفعله لوافق المدعى **قوله** مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى آه اقول القاء الكلام اللفظي وايجاده على ثلثة اقسام احدها ايجاده بدون قصد القاء المعنى المقصود منه وثانيها ايجاده مع قصد القاء المعنى المقصود منه بدون الاعتقاد بمدلوله ولا يلزم من كذب الكلام اللفظي الكذب في الكلام النفسي الذي هو الصفة القائمة بالذات لانه في الصورة الثالثة لانه في الصورتين الاولين فلا يلزم النقص في الصفة بمجرد خلق الحروف والكلمات الدالة على المعاني الكاذبة في الاجسام وهذا خلاصة مقصود السيد المحقق **قوله** ولما كان الكلام النفسي عندهم مدلول الكلام اللفظي قد توقف لبس مدلول الكلام اللفظي المطابق ليس صفة لذاته تعالى كالكلام اللفظي ولا امرا واحدا بل انما كون الصفة القائمة بذاته هو العلم الاجمالي بالكلام وبمدلوله ولكن انه لا يلزم من كذب الكلام اللفظي الذي هو من الافعال النقص في الصفة اذ لا يلزم من العلم التصوري بمضمون الخبر الكاذب ... نقص في الادراك لكن لقائل ان يقول في مجرد القاء الكلام

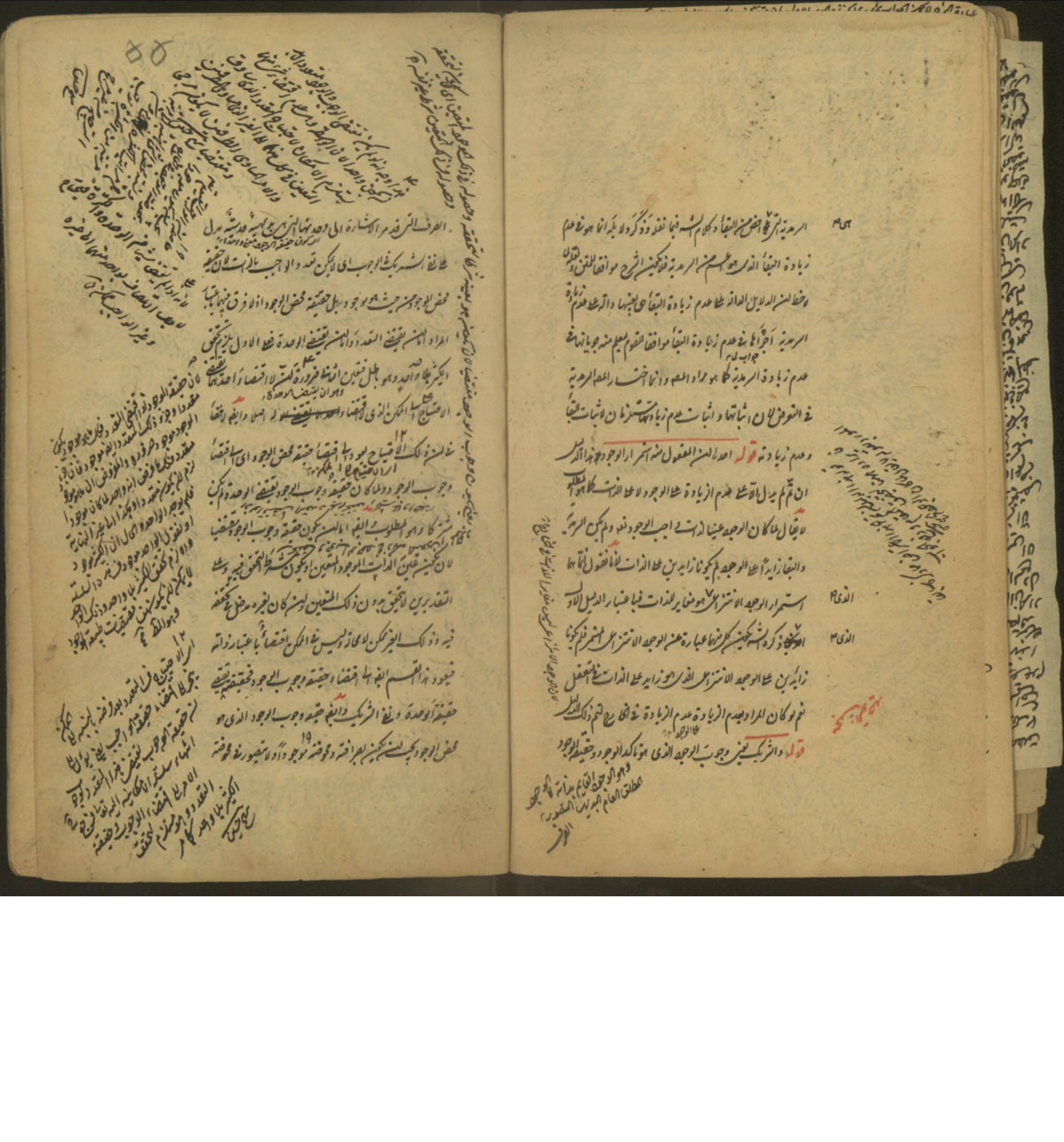


قوله ولا يندفع عنهما الخ اى لا يندفع جواب الشارح عن الوجه الاول والثانى للاشاعرة
حتى يكونا تامين وغير معتدين للمقصد لان بما ذكرناه من لزوم الكذب فى الكلام اللفظى
بالمعنى الثالث من المعانى المذكورة مستلزم لكذب الكلام النفسى لا بعينين الاول
فانه اى ما ذكره يقدح الوجهين بشرح حسن

الكاذب وهو صفة عبارة نقص وهو تعالى منزه عنه فاعلم ذلك قوله لكنا نعلم
بالضرورة ان من علم شيئا لا خفاء عليك ما فيه من المنع الظاهر قوله
لكن الجواب بشئ ما ذكرنا فى الوجه الاول اقول لا خفاء عليك ان هذا
الوجه الاول من الاجوبة جواب الشارح ولا يندفع عنهما بما ذكرناه بتفصيل
اجوابه فى هذا الوجه لان تعالى كذب الكلام اللفظى انما يكون بكذب الكلام
النفسى فلو كذب الكلام اللفظى انما يكون كذب الكلام النفسى وكذبه انما يكون
فدنا بما ذكرنا فى الدليل قوله فلان جوز واحدوث صفة اللفظ
اقول تجويز حدوث كذب الكلام اللفظى الذى لا يمكن ان يتحقق بدون
كذب الكلام النفسى على ما زعم الشارح مستلزم لتجويز حدوث كذب الكلام
النفسى وهو باطل لما مر فى الدليل ما كان فى دفع هذا الجواب قوله
قوله فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء امر انتزاعى ينتزع من ذات الواجب
باعتبار ذاته تعالى فقيامه ليس الا على نحو قيام الامور الانتزاعية اى كون
الذات بحيث ينتزع عنه فزيادته على الذات ليست الا فى التعقل لا فى
الخارج واما زيادته على الوجود فباعتبار اشتماله على معنى زايد
على الوجود بنا على ان معناه الوجود دايما على نعت الاستمرار فان اراد

قوله نفى الزيادة بالذات اى ليس ذات البقاء زايدا على ذات واجب الوجود وان كان زايدا عليه

قوله ونفى الزايد نفى الزيادة على الذات كان مراده به نفى الزيادة فى
الخارج اى ذات الواجب باعتبار ذاته سرمدى وباق لا بالقيام
امر البقاء فى الخارج وان اراده نفى الزيادة على الوجود الا انه على كان مراده
نفى الزيادة بالذات بناء على ما مر ولا يخفى عليك ان الاخير لا يلايم فصل
قوله نفى الزايد معطوفا على قوله سرمدية قوله وليس البقاء عبارة عن الوجود
بل زايد عليه لعل المراد منه ان البقاء صفة للوجود بناء على انه عبارة عن
استمراره قوله ونقض بالحدوث والقائل ان يقول ان الحدوث صفة
للوجود بناء على انه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم قوله وذهب الاكثر
الى انه ليس صفة زايدة لا خفاء وعليك ان ان اراد بنفى الزيادة المنفية
الزيادة على الذات مطلقا اى فى كل من ظرفى الذهن والخارج الحجة عليه
بان الدلايل المذكورة لا تدل عليه بل انما تدل على عدم زيادته فى الخارج
ولان الدليل الاول لا يمكن موافقا ما ذكره ... الوجود يدل على نفى
الزيادة على الذات فوجب حمل الكلام على ان المراد نفى الزيادة فى الخارج
ما ترام ان ... ذكر الدليل الاول انما يكون على سبيل التبعية لا على قصد فى الكتاب
كالدليل الرابع ولا يخفى عليك ان الكلام الدليل الا فى عدم زيادة



الرهدية التي هي اخص من البقاء وكلام الشارح فيما نقله وذكره دلالة انما هو في عدم
زيادة البقاء الذي هو اعم من الرهدية فلا يكون الشرح موافقا للمتن وتعليلا
وخطا لين الدلايل الدالة على عدم زيادة البقاء هي بعينها دالة على عدم زيادة
الرهدية اجزائها في عدم زيادة البقاء موافقا للقوم ليعلم منه جوابا انها في
عدم زيادة الرهدية كما هو مراد المصنف وانما اختار المصنف الرهدية
في التعرض لان اثباتها واثبات عدم زيادتها مستلزمان لاثبات البقاء
وعدم زيادته **قوله** احد المعقول منه اثر الوجود وهذا الدليل
ان تم لم يدل الا على عدم الزيادة على الوجود لا على الذات كما هو المطلوب
لا يقال لما كان الوجود عينا لذات الواجب الوجود تعالى ولم يكن الرهدية
والبقاء زايدا على الوجود لم يكونا زايدين على الذات لانا نقول انما هما
استمرار الوجود الانتزاعي هو مغاير للذات فباعتبار الدليل الاول
الذي ذكره الشارح يكون كل منهما عبارة عن الوجود الانتزاعي المستمر فلم يكونا
زايدين على الوجود الانتزاعي الذي هو زايد على الذات في التعقل
ثم لو كان المراد بعدم الزيادة عدم الزيادة في الخارج لتم ذلك الدليل
قوله والشريك يعني وجوب الوجود الذي هو تاكد الوجود وحقيقة الوجود

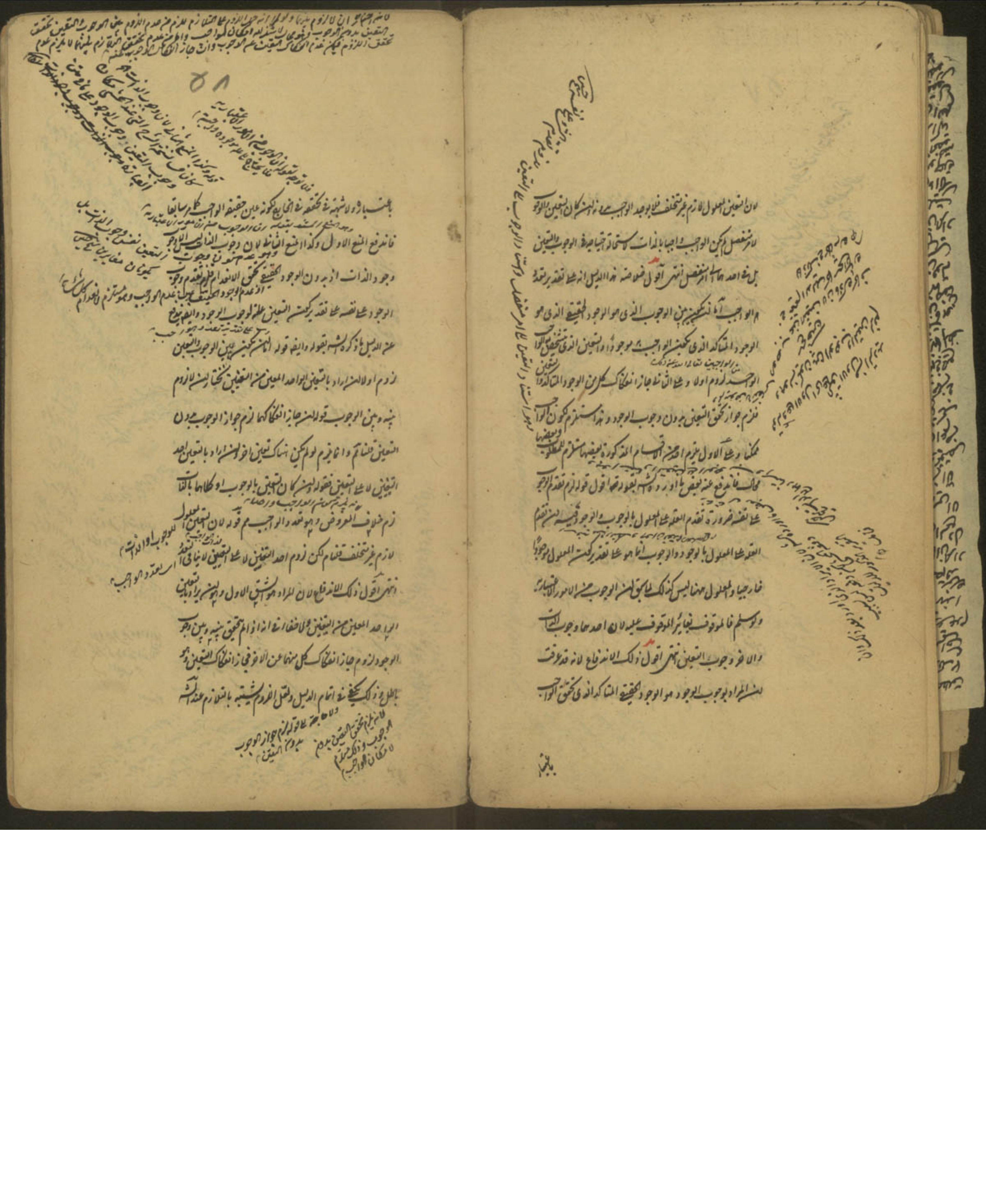
العرف الذي قدم من الاشارة الى وحدتها الذي هي جهة وحدته بدل
على نفي الشريك في الوجوب اي لا يمكن تعدد الواجب بالذات لان حقيقة
محض الوجود من حيث هو موجود بل حقيقة محض الوجود اذ لا فرق بينهما باعتبار
المراد اما ان يقتضي التعدد واما ان يقتضي الوحدة فعلى الاول يلزم تحقق
الكثير بلا واحد وهو باطل فتعين الثاني فرورة لكن لا اقتضاء واحد منهما
الاحتياج الى الممكن الذي لا اقتضاء له اصلا والتم لا اقتضاء
في ان ذلك الاحتياج يوجد له اقتضاء حقيقة محض الوجود اي الاقتضاء
وجوب الوجود ولما كان حقيقة وجوب الوجود تقتضي الوحدة لم يكن
شريكا وهو المطلوب الثاني اما لان يكون حقيقة وجوب الوجود تقتضيها
لان يكون عين الذات الموجود المتعين او يكون شرط التحقق فيه وعلى
التقديرين لا يتحقق بدون ذلك المتعين لكن كان لغيره مدخل في تحققه
فيه وذلك الغير ممكن لا محالة وليس في الممكن اقتضاء باعتبار ذاته
فيعود هذا القسم الى ما لا اقتضاء حقيقة وجوب الوجود فحقيقته تقتضي
حقيقة الوحدة وفي الشريك والتم جهة وجوب الوجود الذي هو
محض الوجود يجب ان يكون صرافته ومحوضته موجودا ولا يتصور في محوضته

العقول والنفوس بل نور السموات والارض هو في غاية الظهور وبظهوره
كل شيء وادراك كل ذي ادراك ولكن وحدته حجب الحقيقة ظاهر عند كل
من له وجدان صحيح وقد يرد شبهات كثيرة عليها فيما سبق وبذلك يندفع شبهة
ابن كمونة اليهودي الذي بابداءها صار افتخار الشياطين ونرجع الى
البراهين المشهورة في الكتب فمنها الدليلان المذكوران في الشرح احدهما
انه لا يمكن تعدد الواجب والا فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس
الماهية الواجبية او معللا بها او بلوازمها فلا تعدد ولكن كان معللا بامر
منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل
لان الاحتياج في التعين يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد
انتهى اقول المراد بالماهية الواجبية حقيقة محض الوجود فان الوجوب هو تأكد
الوجود وذلك لانه يثبت ان الوجود الحقيقي ليس زائدا على حقيقة الواجب
لا في العقل ولا في الخارج واندفع ما قدمنا من الشبهات على ان الوجود الحقيقي
واحد والغرض منها التنبيه على ان الوجود الحقيقي واحد على ما مر تفصيله
والحاصل ان الوجود الحقيقي الذي هو امر واحد عين حقيقة الواجب لا الخاص
الاقسام الاربعة المذكورة اتى بالبراهين بالبديهية والاقسام الباقية مستلزمة

المعنى الواحد التعدد كتعدد مراتب الاعداد وفوق الواحد في العدد بل الواجب
الوجود موجود واحد لا شريك له في محوضة الوجود ووجوب الوجود ووحدته
عبارة عن وجوده بلا شريك ونظير والتعين صرف الوجود من حيث هو موجود
لا يتوهم كثرته وتعدده فصرف الوجود موجود باعتبار ذاته ولا يتكثر من حيث
هو موجود وهو المطلوب اذ لا نعني بوحدة واجب الوجود [illegible] كونه
موجودا بدون الكثرة ولهذا قيل ان الوحدة في واجب الوجود من لوازم
نفي الكثرة وفي غيره نفي الكثرة من لوازم الوحدة وانه حقيقة الوجود
المحض لا يمكن ان لا يقتضي عدم كثرة الافراد والا لكان لغيره مدخل في ذلك
الاقتضاء وغير محض الوجود يحتاج في التحقق الى الوجود فهو في اقتضاء ذلك النفي
بالحقيقة الاقتضاء الوجود فاذا كان الوجود المحض يقتضي عدم كثرة الافراد
كان باعتبار ذاته واحدا لا شريك له وهو المطلوب وبالجملة جميع براهين
اثبات وحدة الواجب موقوف على اتحاده ووحدة حقيقة الوجود الذي
الوجود الحقيقي الذي هو باعتبار تحقق الموجودات هو الذي يعبر عنه بوجوب
الوجود وتلك الوحدة بديهية حدسية وهذا اظهر من الشمس عندي فان
الوجود الحقيقي الذي باعتبار كون الموجودات متحققة به شمس عالمي

مطلوب فاندفع ما اورده الشارح ههنا لافتخار الشياطين بقوله نعوذ من
تبل اشتباه المفهوم بما صدق عليه فان قوله الماهية الواجبة اريد بها فاول
شئ اثر ويد مفهومها وفي الآخر ما صدق عليه لم يستقم الكلام فان
قوله ان كان نقيض الماهية الواجبة فلا تعدد وان
اريد بالواجب ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان
يوجد واجبان تعين كل واحد منهما نفس ذاته فلا محذور وكذا قوله
ولئن كان معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات لئن اريد
به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معللا بامر
منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات الواجب فلا محذور انتهى اقول ذلك
الاندفاع لانه قد مر ان الوجود الذي قد حكم بانه عين حقيقة الواجب وذاته
انما هو الوجود الحقيقي الذي تصوره بالوجه الممكن بديهي وقد مر ان الحكم بكونه
واحدا بديهي حدسي يحدس بوحدته بملاحظة الوجود ذاتا وبانه وحيد باعتباره
وملاحظة وحدة الوجود الانتزاعي ففي هذا القول مراد المستدل بالدليل
من قوله الماهية الواجبة الوجود الحقيقي الذي قد مر الاشارة الى وحدته
وكونه عين حقيقة الواجب وهو لا يخلو عن اقسام الاربعة التي ارجعها

باطل بالبديهة والشقة الباقية مستلزمة للمطلوب واما ما قال الشارح بعد
ما ذكره من قوله لا يقال لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومه لانا
نقول نعم يمكن تشتيتها فاسد لما اشاره في الجواب فلا يخفى حاله لانه ان اريد
بالواجب في التردد الوجود الحقيقي الذي هو عين حقيقته لا يتصور قسم فاسد
لانه لا يتصور الانفصال اصلا بين الذات ومفهوم الواجب المراد وهو
الوجود الحقيقي الذي هو باعتبار ذاته موجود وانما يتصور القسم الخامس
او اريد بالواجب مفهوم الواجب الانتزاعي الذي هو مغاير للذات
في النقض وثانيها انه لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين
ضرورة وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن
بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بلا تعين وهو محال لان كل موجود
متعين او جواز التعين بدون الوجوب وهو ينافيه كون الوجوب ذاتيا بل
يستلزم كون الواجب ممكنا حيث يتعين بلا وجوب ولئن كان بين التعين
والوجوب لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على
نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب والوجود ولئن كان التعين
بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب



لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه لكن كان التعين لازم الوجو

لازم منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب الى التعين

بل في احد هما الى امر منفصل انتهى اقول خلاصة هذا الدليل انه على تقدير تعدد

الواجب اما ان يكون بين الوجوب الذي هو الوجود الحقيقي الذي هو

الوجود المتأكد الذي يكون الواجب موجودا والتعين الذي يتشخص الواجب

الواحد لزوم اولا وعلى الثاني جاز انفكاك كل من الوجود المتأكد والتعين

فلزم جواز تحقق التعين بدون وجوب الوجود وهذا يستلزم لكون الواجب

ممكنا وعلى الاول يلزم احد من الاقسام المذكورة بعضها يستلزم المطلوب وبعضها

محال فاندفع عنه بعض ما اورده الشارح بقوله قلنا اقول قوله لزم تقدم الوجو

على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب والوجود فيه ان تقدم

العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير كون المعلول موجودا

خارجيا والمعلول هاهنا ليس كذلك لما لا يجوز ان الوجوب من الامور الاعتبارية

ولو سلم فالموقوف مغاير الموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات

والاخر وجوب التعين انتهى اقول ذلك الاندفاع لانه قد عرفت

ان المراد بوجوب الوجود هو الوجود الحقيقي المتأكد الذي تحقق الواجب

بالبتة

بالبتة ولا شبهة في تخلفه في الخارج لكونه عين حقيقة الواجب كما مر سابقا

فاندفع المنع الاول وكذا المنع الثاني لان وجوب الذات ليس الا وجو

وجود الذات اذ بدون الوجود الحقيقي تحقق الانعدام فلزم تقدم وجوب

الوجود على نفسه على تقدير كون التعين علة لوجوب الوجود وايضا يدفع

عن الدليل ما ذكره الشارح بقوله وايضا قوله اما ان يكون بين الوجوب والتعين

لزوم اولا ان اراد بالتعين الواحد المعين من التعينين نختار ان لا لزوم

بينه وبين الوجوب قوله لزم جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون

التعين قلنا مم وانما يلزم لو لم يكن هناك تعين اخر وان اراد بالتعين احد

التعينين لا على التعيين فقوله وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات

لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب مم قوله لان التعين المعلول

لازم غير متخلف قلنا لكن لزوم احد التعينين لا على التعيين لا ينافي التعدد

انتهى اقول ذلك الاندفاع لان المراد هو الشق الاول وهو ان يراد بالتعين

الواحد المعين من التعينين ولا خفاء في انه اذا لم يتحقق بينه وبين وجوب

الوجود لزوم جاز انفكاك كل منهما عن الاخر في جاز انفكاك التعين وهو

باطل وذلك يكفي في اتمام الدليل ونقل اللزوم شبيه بالتلازم عند الشارح

ولا حاجة الى اعتبار التلازم في اتمام الدليل المذكور بل اعتبار اللزوم كاف فيه

ثم يرد على الدليل المذكور انه لا حاجة في تتميمه الى اثبات محالية جواز الوجوب

بدون التعين المعين بالدليل المذكور وهو قوله لان كل موجود متعين الخ بل يمكن

اثبات محالية ذلك الجواز بان يقال لما جاز تحقق الوجوب بدون التعين

المعين فلا بد من علة لمقارنته اياه فاما ان تكون تلك العلة هي ذلك التعين

المعين فلزم المحذور المذكور واما ان تكون تلك العلة امرا منفصلا

لزم امكان الواجب فبطل هذا التقدير يمكن اعتبار كل من اللزوم والتلازم

في اتمام ذلك الدليل ولا خفاء في توجه نظير الايراد الذي اورده اه

على الدليل الاول على هذا الدليل وهو ان المراد بوجوب الوجود

حقيقة محض الوجود بدليل ما سيتحقق فيما تقدم من التنبيهات عليه في مقصد الامور

العامة ومنها ما هو مذكور في الشفاء وهو ان وجوب الوجود ان كان

صفة لشيء موجود فاما ان يكون نعتي وجوب الوجود على الوجود

سبيل الوجوب كونه صفة لهذا الشيء المعين معللا بالوجود او بغيره فان كان

الوجود فيكون ممكنا وذلك فيه وبعبارة اخرى نقول ان كون

واجب الوجود وكونه هو اما ان يكون واحدا فيكون كل ما هو واجب

الوجود فهو هذا الواحد بعينه فلا يكون غيره واجبا وان كان كونه واجب الوجود

غير كونه هو بعينه فمقارنة واجب الوجود لما هو بعينه اما ان يكون لذاته

من حيث هو واجب الوجود او لعلة توجب غيره فان كان لذاته اي لانه

واجب الوجود فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا المعين بعينه فلا يكون

غيره واجب الوجود وان كان واجب الوجود هذا بعينه بسبب فيكون هذا

ممكنا معلولا وقد فرضناه فردا لواجب الوجود بالذات ثم ذكر فيه

مقدمة ما فوقه في براهين التوحيد بقوله فنقول لا يجوز ان واجب الوجود لا

ان يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك ماهية ما تكون تلك

الماهية واجب الوجود ويكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى

وجوب الوجود مثل ان كانت تلك الماهية انه انسان فيكون الانسان

غير واجب الوجود في لا يخلو اما ان يكون قولنا وجوب الوجود معناه

حقيقة او لا يكون ومحال ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة هو مبدا كل حقيقة

بل هو ما كد الحقيقة وتصحيحها وان كانت له حقيقة هي غير تلك الماهية فان

كان ذلك الوجوب من الوجود يزول ان تعلق بتلك الماهية ولا يجب

بدونها فيكون واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود ليس هو واجب

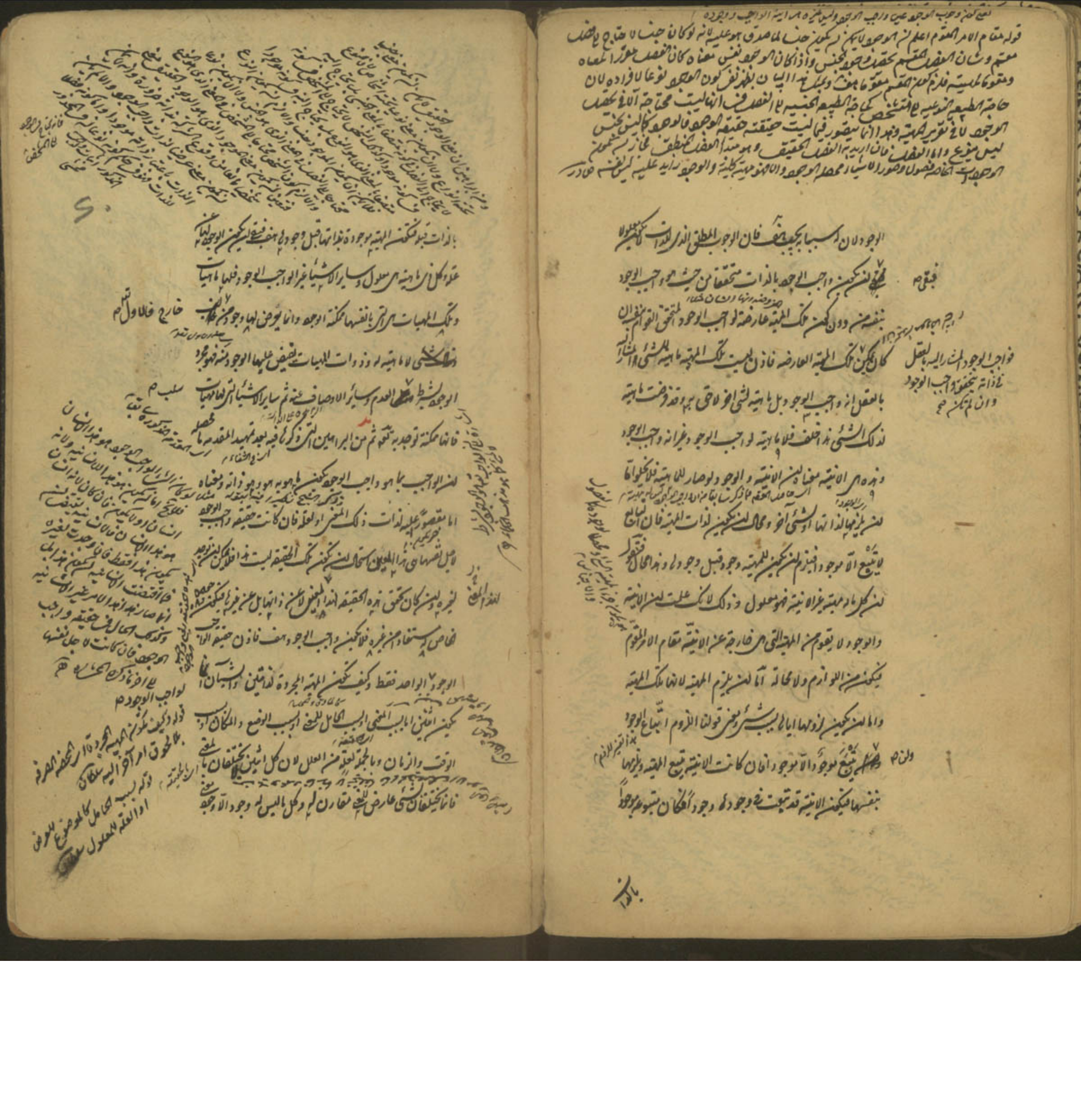
وان كان لسبب يوجب غير الذات من حيث هو واجب الوجود

حتى

المنزه عن الماهية وان الحق هو حقيقة محض الوجود

فلا يوجد غيره واما ان يكون كونه صفة لهذا الشيء المعين

بعينه



الوجود لان له سببا يجب به هف فان الوجوب المطلق الذي للذات كان معلولا
لا يمكن ان يكون واجب الوجود بالذات متحققا من حيث هو واجب الوجود
بنفسه من دون ان يكون تلك الماهية عارضة لواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه ان
كان يمكن تلك الماهية العارضة فاذن ليست تلك الماهية ماهية للشيء الذي اشار اليه
بالعقل انه واجب الوجود بل ماهية لشيء اخر لاحق به وقد وضعت ماهية
لذلك الشيء هذا خلف فلا ماهية لواجب الوجود غير انه واجب الوجود
وهذه هي الانية معناه ليس الانية والوجود لو صار للماهية فلا يخلو اما
ان يلزمها لذاتها او لشيء اخر ومحال ان يكون لذات الماهية فان التابع
لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للماهية وجود قبل وجودها وهذا محال فنقول
ان كل ماله ماهية غير الانية فهو معلول وذلك لانك علمت ان الانية
والوجود لا يقوم من الماهية التي هي خارجة عن الانية مقام الامر المقوم
فيكون من اللوازم ولا محالة اما ان يلزم الماهية لانها تلك الماهية
واما ان يكون لزومها اياها لسبب شيء ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود
ولا يتبع موجودا الا موجودا فان كانت الانية تتبع الماهية وتلزمها
بنفسها فيكون الانية قد تبعت في وجودها وجودا فكان متبوعها موجودا

بالذات قبل ما تكون الماهية موجودة بذاتها قبل وجودها هف فبقي ان يكون الوجود لها عن
علة فكل ذي ماهية هي معلول وساير الاشياء غير الواجب الوجود فلها ماهيات
وتلك الماهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها الوجود من خارج
فالاول ليس لا ماهية له وذوات الماهيات يفيض عليها الوجود منه فهو مجرد
الوجود بشرط سلب العدم وساير الاوصاف عنه ثم ساير الاشياء التي لها ماهيات
فانها ممكنة توجد به ثم من البراهين التي ذكرناها فيه بعد تمهيد المقدمة ما حصله
ان الواجب بما هو واجب الوجود يكون ما هو به هو وهو ذاته ومعناه
اما مقصورا عليه لذات ذلك المعنى او لعلة فان كانت حقيقة واجب الوجود
لاجل نفسها هي هذا المعين استحال ان يكون تلك الحقيقة ليست الا هذا وان كان
لغيره وان كان تحقق هذه الحقيقة لهذا المعين لاجل غيرها فيكون [illegible]
خاص له مستفاد من غيره فلا يكون واجب الوجود هف فاذن حقيقة الواجب
الوجود الواحد فقط وكيف يكون الماهية المجردة لذاتين وانما يكون الشيئان اثنين
اما بسبب المعنى او بسبب الحامل للمعنى او بسبب الوضع والمكان او
الوقت والزمان وبالجملة لعلة من العلل لان كل اثنين لا يختلفان بالمعنى
فانما يختلفان بشيء عارض للمعنى مقارن له وكل ما ليس له وجود الا وجوب معنى





قوله اما ان يقتضي التعدد الخ لا يخفى فيه اما اولا فلانه ان اراد بحقيقة الوجود الخ فهو بيّنت
الوحدة الشخصية لجواز ان يكون الوجود الخاص لكل من المتعدد مغايرا بالذات للوجود الخاص
بالآخر ويكون عين كل منهما ومقتضيا للوحدة وهو واحد اذ كل منهما واحد وما يلزم اشتراكه
معنى انما هو الوجود المطلق لا الخاص وان اراد بحقيقة الوجوب الوجود المطلق فنختار الشق
الثالث اي لا اقتضاء لاحدهما قوله يلزم الاحتياج الى الممكن قلنا نعم اذ الوجود المطلق زائد
المغاير بالذات في زمان يكون مقتضيا لتعدد هذا الوجود الزائد ووحدته هو ذات الواجب
اي ان حقيقة الوجوب لذات الواجب الا فرنقل الى عن ذلك واما ثانيا فلانا نختار الشق الاول
مقتضيا للتعدد بخصوص كونه اثنين قوله يلزم تحقق الكثير بلا واحد قلنا ثم لجواز ان يكون
او اثنين مثلا فيكون مقتضيا لان يكون نوعا منحصرا في ثلثة افراد
الآخرين فلا محذور فيه فتامل ثم لا يخفى ان دعوى البداهة في هذا لا يسمع في مقام الاستدلال
نعم لو ادعى الظهور ببعض المكان منه او غيرها كان حجة الخ قوله لتعيّن الاحتياج الى الممكن
لان احدهما واقع قطعا فلا بد له من مقتض فلو لم يكن مقتضيه نفس حقيقة الوجوب كان
مقتضيه غيره من الممكنات فيلزم الاحتياج الى الممكن قوله وايضا لا انتفاء دليل ثمان لبطلان الاحتياج
المذكور الى الممكن بانه يستلزم الاحتياج الى الممكن
فابطل كون غير الوجوب هو الحكم مقتضيا لاحدهما اي التعدد والوحدة فرجع الى الشقين الاولين
لان الممكن لا اقتضاء له وايضا انه يستلزم الاحتياج الا اقتضاء حقيقة الوجوب لاحدهما
فقوله ايضا من تتمة هذا الدليل بخلاف ما سيجيء من قوله ايضا اقتضاء حقيقة الوجوب لوحدتين الاول
وجوب الوجود يقتضي الخ بمعنى لما تعين الشق الثاني اي اقتضاء حقيقة الوجوب فرجع الى الشقين اي تعين
والثالث لا اقتضاء ويثبت المطلوب وهو عدم الشركة فقوله الوحدة لبطلان الشق الاول
لا بالبحث قوله وايضا ان لم يصح حقيقة وجوب الوجوب فلا يخفى انه يرد عليه ما اوردنا على
الاول اي بقي من الترديد في الوجود الخاص والمطلق سلمنا لكن قال المحقق الخ قوله ولما كان الامتناع باطل بقي
وما ذكره بعض الاعلام من ان وجوب الوجود هو تأكد الوجود الصرف الذي حقيقته
واحدة وكونه واحدا بحسب الحقيقة بديهي حدس وان وجوب وجود الواجب وحدته
عبارة عن وجوده بلا شريك ونظيره يندفع شبهة ابن كمونة فيعلم ان هذا الطور وراء
طريق المباحثة ولو تم ما ذكره لبقي الاشكال الذي اورده عليه كما لا يخفى

قوله عليه السلام الوجه ما يجوز ان يتحقق بالمبدأ
هو من ترديد الخ الحركة الى الاولى ... بسبب مفيد الوجود وهو ما يجعل
... فان الحركة بالقوة والحركة بالفعل ... بالقوة ... بعد بالقوة فتكون موضوعا

[illegible]



قال المحشي ... اثبات ... ان الوجود معنيين احدهما المعنى الانتزاعي الذي هو معنى التحقق
والثبوت وثانيهما هو الوجود الحقيقي الذي هو منشأ لانتزاع مفهوم التحقق
وبالجملة يطلق الوجود على المعنى الانتزاعي وعلى منشأ انتزاع مفهوم التحقق باعتبار ذاته
مفهوم التحقق وكل من معنيي الوجود وحده بديهي اما بداهة المعنى الاول فلان ... اي
من الاولية والابداهة وحقيقة المعنى الثاني فلان ... وبالجملة العقل السليم اشتراك
جميع الموجودات من حيث هي موجودة في امر حقيقي باعتباره يصير منشأ انتزاع مفهوم
الموجود الانتزاعي وهذه المقدمة الحدسية مما لابد من حفظها ... التوحيد ...
ان يعبر عنها بعبارة اخرى وهي لئن يقال يجد العقل اشتراكا بين جميع الموجودات من
حيث هي موجودة لا باعتبار اللفظ فقط ولا باعتبار ... انتزاع من الانتزاعيات
او نقول لا يجد العقل بين جميع الموجودات من حيث هي موجودة تفاوتا ... بحيث
لا يمكن ... فعلية الانتزاع ولهذا قال ... خلق الرحمن من
تفاوت وايضا لوجوب الوجود معنيان احدهما معنى انتزاعي هو واجبية الوجود
وثانيهما معنى هو باعتبار ذاته واجب وجوده فقط واجب الوجود بالمعنى الاول وثانيهما معنى وجوب الوجود
احدهما معنى المشتق من وجوب الوجود بالمعنى الاول وثانيهما معنى وجوب الوجود
الحقيقي الذي هو باعتبار ذاته موجود فلفظي الواجب والوجوب لهما الحقيقيين معنى
واحد هو باعتبار انه بذاته واجب الوجود يعبر عنه بوجوب الوجود وباعتبار انه
واجب الوجود يعبر عنه بالواجب كما ان لفظ الوجود والموجود الحقيقيين معنى واحدا
هو باعتبار انه بذاته موجود يعبر عنه بالوجود وباعتبار انه موجود يعبر عنه بالموجود [illegible]

